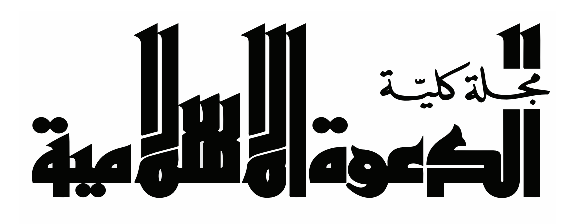
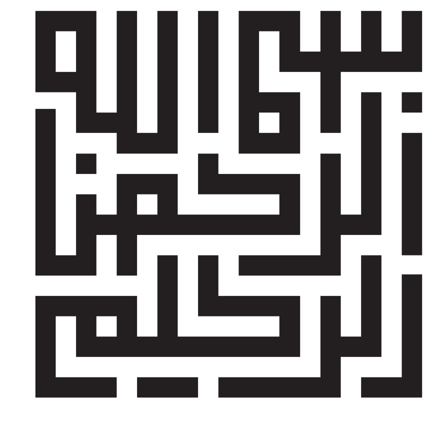
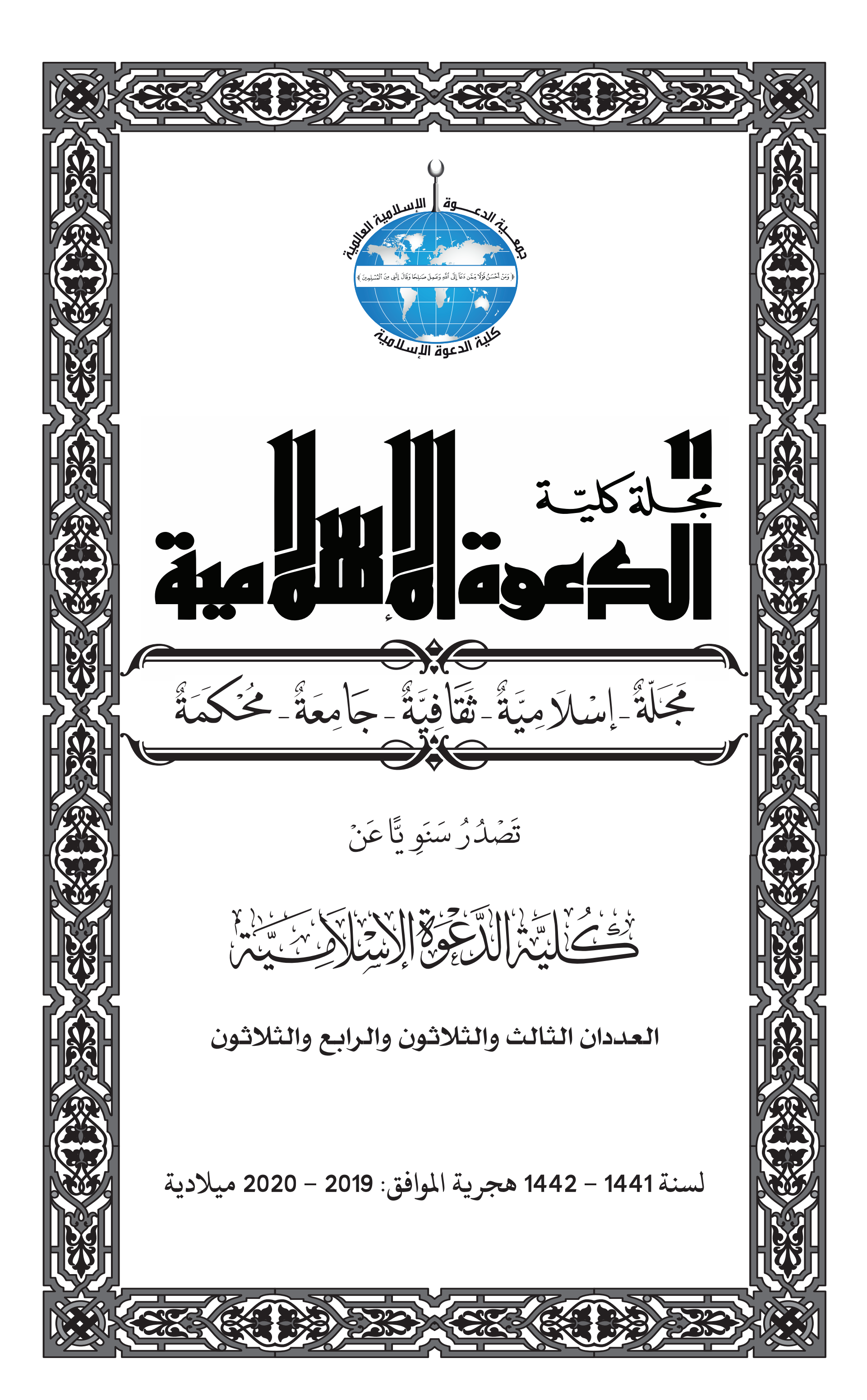

مجلة كلية
الدعوة الإسلامية





مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة - إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة

تصدر سنوياً عن

كلية الدعوة الإسلامية

العددان الثالث والثلاثون والرابع والثلاثون

لسنة 1441 - 1442 هجرية الموافق: 2019 - 2020 ميلادية

المقالات والدراسات المنشورة
في المجلة تعبّر عن آراء أصحابها،
والمجلة ترحب بمناقشة تلك الآراء وإثرائها.

كلية الدعوة الإسلامية

طرابلس - ليبيا

ص ب: 71771- بريد مصور (فاكس): 4800167 - هاتف: 4800059
البريد الإلكتروني: bulletin@uic.edu.ly

ثمن النسخة: عشرة دنانير ليبية أو ما يعادلها



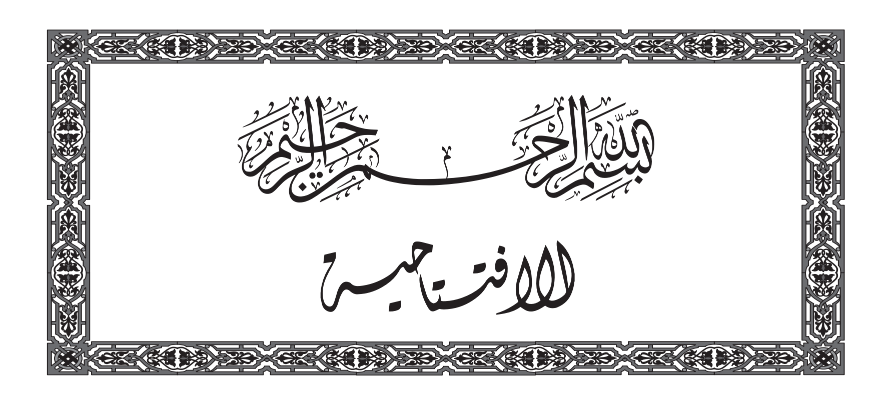
الإشراف العام

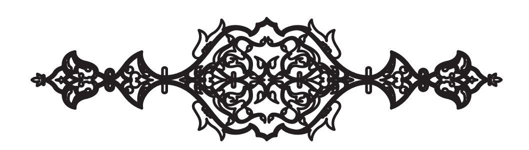
هيئة التحرير

الهيئة الاستشارية

المحتويات

❖ الدراسات العامة





الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلىٰ آله، وصحبه أجمعين،

أما بعد:

ففي ظل ما يمر به العالم من انتشار الوباء لم يعرف سببه علىٰ الحقيقة إلىٰ الآن، أدىٰ إلىٰ موت الكثير من الناس، وكذلك ما ترتب عليه من إيقاف وإغلاق شبه تام للعديد من الدول، والأسواق، والمدارس، والجامعات، وللأسف حتىٰ المساجد، ولم يعرف له حتىٰ الآن علاج ناجع.

كل هذا جعل العالم يعي أهمية البحث العلمي وما يقدمه من حلول في مثل هذه الظروف وغيرها في شتىٰ المجالات.

ولذلك تدرك كلية الدعوة الإسلامية حجم المسؤوليات الملقاة علىٰ عاتقها في جانب البحث العلمي، وما تقدمه لطلابها ومتابعيها من أهل

التخصّص عن طريق المجلة العلمية المحكمة.

كانت ولازالت مجلة كلية الدعوة الإسلامية مادة خصبة لكل الباحثين والمثقفين وكل المشتغلين في مجال البحث العلمي، وذلك لعمق موضوعاتها، ولسبكها الرصين ولما تحويه من موضوعات تهتم بالجانب العلمي الإسلامي في الماضي والحاضر، وما تحويه من مبادئ إنسانية رفيعة، وأهداف نبيلة مما جعلها من أكثر المجلات طلبًا في الداخل والخارج في الوسط العلمي.

إنّ ما قدمته المجلة من بحوث شملت العلوم الإسلامية، والأدبية، والتربوية، والدعوية، والاتجاهات الفكرية، والحضارية، والمعارف الإسلامية، ونصوص مترجمة من لغات عالمية عدة كل هذا جعل لها الصدارة بين المجلات العلمية المحكمة.

ومن هنا يجب أن نذكّر بأهداف المجلة التي بدأت بها، وكانت نبراسًا في مسيرتها النيّرة:

1. الدعوة إلىٰ الإسلام من خلال نشر موضوعات تشرح حقيقته، وتنفي عنه ما علق من شوائب، وتقديم البراهين علىٰ صلاحيته لكل زمان ومكان.

2. كشف ضحالة الدعوات الإلحادية، والتطرف بكل أنواعه وتأكيد خطورتها علىٰ القيم الإنسانية.

3. البحث بجدية، وعمق في الثقافة الإسلامية بروح واعية لمشاكل العصر.

4. دراسة التراث العربي والإسلامي، وإبراز مظاهر القوة والإبداع فيه.

5. دراسة حاضر العالم الإسلامي والعمل علىٰ توعية المسلمين.

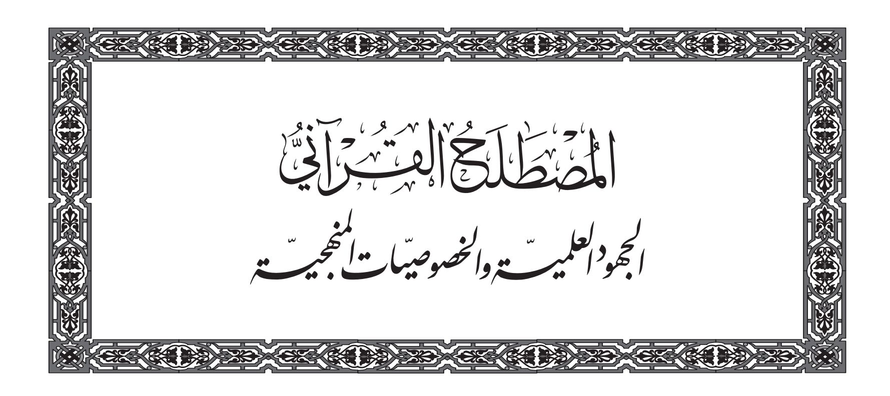
وفي الختام نسأل الله أن يوفقنا إلىٰ أن تتسع مشاركة العلماء والبحاث في مختلف جامعاتنا في الداخل والخارج، والمؤسسات التعليمية المختلفة في نشر تعاليم الدين الإسلاميّ الوسطي السمحة، وإثراء المكتبات العلمية بنشر البحوث العلمية المفيدة، التي تواكب العصر، وتعرض أهم المشكلات المعاصرة في أنحاء العالم، وتضع لها حلولا مقترحة.

ومن هنا نطلب من كل باحث غيور شحذ الهمة في كل المجالات المتاحة، وكان علىٰ رأسها البحوث التي تهتم بنشر تعاليم الدين الإسلامي الوسطي، وأن يضع نصب عينيه الرسالة التي ألقاها الله عليه.

وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين

هيئة التحرير


الدراسات الإسلامية



أ.سمير فريدي
باحث في الدرسات القرآنية

تقديم:

يعتبر المفهوم القرآني النواة الأولى لفهم القرآن، والمنطلق الأساس لبناء الحضارة والعمران، ومنبع تفجير العلوم والمعارف على مر الأزمان، لهذا خُصَّ بالرعاية مذ تنزله، كما لحقته العناية بعد اكتمال نزوله. ولا غرو أن الأمة الآن تشهد حالة من التعثر والتبعثر، التعثر على مستوى استئناف السير الحضاري، والتبعثر على مستوى منهج التعامل مع النص القرآني، ولا سبيل إلى الخروج من هذه الحالة إلا من خلال الانطلاق من تدبر القرآن الكريم، بدءًا بمصطلحاته باعتبارها الخطوة الأولى لفهم الخطاب القرآني، ومعرفة مقاصده، والمفاتيح الكاشفة عن مكنونه والمكتنزة لدلالاته الحضارية والمعرفية، فمن لم يتبين معانيها أشكل عليه فهم الخطاب جملة.

ومن المعلوم أن للمفاهيم دورًا مهمًّا في تقدم الأمم أو انحطاطها باعتبارها الوعاء الذي يحوي ثقافتها وفكرها، فبمجرد استعارة مصطلح

من ثقافة معينة أو من حقل معرفي آخر، ثم يتم تداوله على أساس التطابق والتماثل مع المصطلح الأصل، يبدأ الخلل يتسرب إلى النظام الفكري والثقافي للأمة، وإن بقي هذا الزيغان المفاهيمي مستمرا سيتآكل جسدها إلى أن تنهار أصولها، وثوابتها، وأركانها التي قامت عليها، وبعد ذلك سننتقل من حالة تسرب المصطلح من ثقافة أخرى، إلى حالة ترسب مضمون ذلك المصطلح الوافد على ثقافة الأمة، ومن ثم تلحق مفاهيمها عدة أمراض من قبيل الميوعة والغموض والتشويه.

وقد عرف المصطلح القرآني تحولات مختلفة على مدى أربعة عشر قرنا، حيث أُفرغ من محتواه القرآني، وحمل دلالة تاريخية في كثير من الأحيان وصارت هي الموجهة للأمة بدل الدلالة القرآنية، حتى «إن الناظر إلى استعمالات المفاهيم والمصطلحات وتداولها في فكرنا المعاصر، لا يلبث يقف على فوضى وابتذال في هذا الاستعمال والتداول. خاصة إذا تعلق الأمر بانتماءات مرجعية، ومذهبية مختلفة ومتناقضة، حيث تتسع دلالات تلك المصطلحات والمفاهيم من حد النصرة والتأييد إلى حد المعارضة والرفض. أي تنتقل من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين أو العكس من غير ضابط مرجعي أو منهجي، وتوظف توظيفات نفعية أكثر منها علمية»[1]، «وأضحت كثير من المفاهيم والمصطلحات التي صاغت وتصوغ ثقافتنا معرفة بالتاريخ لا بالوحي. وحدودها مدرسية مذهبية تعليمية أكثر منها تشريعية كلية، حيث انحصرت الدلالات الشرعية وانتشرت الدلالات

(1) النخبة والأيديولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر، د. سعيد شبار، مركز دراسات المعرفة والحضارة، كلية الآداب بني ملال، ط2، 2012م، ص3.

التاريخية»[1]، فبدل «أن تساعد على نمو العلم وتطوره تحولت إلى قيود وحواجز أمامه، وأضحت غايات في ذاتها بدل أن تكون وسائل لغيرها. وهذا ما يبرر ضرورة الاشتغال والتصحيح في هذا المجال استئنافا للبناء التجديدي فيها»[2].

ومن التعثرات الأخرى التي أصابت المفاهيم الإسلامية سيطرة المفاهيم الغربية على العقل المسلم، مما جعله يدخل في صراعات عقيمة منعته من مواصلة الإبداع والبناء المعرفي، مما أدى إلى تخلف على مستويات عدة انعكست نتائجها على المستوى الحضاري.

وهذا ما يستدعي بيان مفهوم المصطلح القرآني، ثم عناية العلماء به تأصيلا وتنزيلا، بغية تجاوز ما لحقه من تغيير واضطراب.

مفهوم المصطلح القرآني وأثره في البناء المعرفي

يقصد بالمصطلح[3] بشكل عام ذلك اللفظ الذي يؤتى به من المجال

---

(1) نفسه ص7.

(2) الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الإسلامي، د. سعيد شبار، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إيسيسكو- 1432هـ/2011م، ص25.

(3) قال د. طه جابر العلواني في التفريق بين المصطلح والمفهوم: «إذا كان المفهوم مغايرا للأسماء من حيث الدلالة والوظيفة المعرفية، وإن كان اسما من حيث الإعراب فإنه مغاير للمصطلح كذلك، فالمصطلح بمثابة الاسم: يصطلح جماعة من الناس تجمعهم حرفة أو مصلحة أو سواها على إطلاق لفظ بإزاء معنى أو ذات، لا يتنازعون فيما اصطلحوا عليه حيث لا مشاحة في الاصطلاح. أما المفهوم فهو شيئ آخر يختلف عن الاسم، ويختلف عن المصطلح. إنه أشبه بوعاء معرفي جامع يحمل من خصائص الكائن الحي أنه ذو هوية كاملة قد تحمل تاريخ ولادته (ويغلب أن يكون تقريبا) وسيرورته وتطوره الدلالي، وما قد يعترضه أثناء سيرورته من عوامل صحة أو مرض وعمليات شحن وتفريغ وتخلية وتحلية، ولذلك كانت دائرة المفاهيم أهم ميادين الصراع الفكري والثقافي بين الثقافات عبر التاريخ وستظل كذلك حتى ظهور الهدى ودين الحق=

اللغوي العام ليدل علىٰ مفهوم خاص في مجال علمي معين، أما المصطلحات القرآنية فعرفها الدكتور الشاهد البوشيخي بقوله: «كل أسماء المعاني وأسماء الصفات المشتقة منها في القرآن الكريم، مفردة كانت أم مركبة، ومطلقة كانت أم مقيدة، وعلىٰ الصورة الإسمية الصريحة، أم علىٰ الصورة الفعلية التي تؤوَّل بالاسمية»(1).

وبذلك فالمصطلح القرآني «إجمالا هو: كل لفظ قرآني عبَّر عن مفهوم قرآني، وتفصيلا: هو كل لفظ من ألفاظ القرآن الكريم مفردا كان أم مركبا اكتسب داخل الاستعمال القرآني خصوصية دلالية قرآنية، جعلت منه تعبيرا عن مفهوم معين له موقع خاص داخل الرؤية القرآنية ونسقها المفهومي»(2).

إذ يتسم المصطلح القرآني بتعاضده مع غيره داخل البنية النسقية للقرآن المجيد، ولا يمكن فهمه إلا من داخلها، وبهذه الخصوصية يتفرد عن غيره من مصطلحات مختلف العلوم والفنون، كما أحدثت هذه المصطلحات القرآنية طفرة مفهومية، فظهر ما سمي بالتخصيص أو تضييق المعنىٰ، والتوسع الدلالي، وظهرت أسماء أخرىٰ لم تعهدها العرب في كلامها، حتىٰ ظُنَّ أن رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم يغير أسماء الأيام والشهور والبلدان، فعن أبي بكرة رضي الله عنه قال: «خَطَبَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوْمَ النَّحْرِ، قَالَ: أَتَدْرُونَ أَيُّ يوْمٍ هَذَا؟ قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ،

= علىٰ الدين كله». نحو منهجية قرآنية معرفية، دار الهادي، ط1، 1425هـ-2004م، ص124، وبناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، مجموعة من المؤلفين، إشراف د. علي جمعة ود. سيف الدين عبد الفتاح، تقديم طه العلواني، دار السلام، ط1، 1429هـ-2008م، (8/1).

(1) نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفة، د. الشاهد البوشيخي، ص 130.

(2) القرآن والدراسة المصطلحية، دراسات مصطلحية، د. الشاهد البوشيخي، ط 1، دار السلام، القاهرة، 2011 م، ص20.

فَسَكَتَ حَتَّى ظننّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ، قَالَ: أَلَيْسَ يوْمَ النَّحْرِ؟ قلنا: بلَى، قَالَ: أَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟ قلنا: الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ، فقَالَ أَلَيْسَ ذُو الحَجَّةِ؟، قلنا: بَلَى، قَالَ أَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟ قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ، قَالَ أَلَيْسَتْ بِالْبلْدَةِ الحَرَامِ؟ قُلْنَا: بلَى...»[1].

ومما يوضح تباين المصطلح القرآني مع غيره ما رواه البخاري في صحيحه أنه «لَمَّا نَزَلَتْ ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: 82)، قُلْنَا: يَا رَسُولَ الله، أَيُّنَا لاَ يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ قَالَ: «لَيْسَ كَمَا تقُولُونَ ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ الأنعام: 82 بِشِرْكٍ، أَوَلَمْ تَسْمَعُوا إِلَى قوْلِ لُقْمَانَ لِابْنِهِ ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾»[2].

وعن عَدِيّ بْنِ حَاتِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: «قُلْتُ يَا رَسُولَ الله: مَا الخَيْطُ الأَبْيَضُ، مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ أَهُمَا الخَيْطَانِ، قَالَ: إِنَّكَ لَعَرِيضُ القَفَا، إِنْ أَبْصَرْتَ الخَيْطَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: لاَ بَلْ هُوَ سَوَادُ اللَّيْلِ، وَبَيَاضُ النَّهَارِ»[3].

وغير ذلك كثير مما يوضح أن مصطلحات القرآن الكريم أحدثت ثورة دلالية، كما أنها كانت المنطلق الأساس لمختلف علوم المسلمين في شتى المجالات، هذا ما يفسر حجم الإنجازات التي وصلت إليها الأمة

---

(1) أخرجه البخاري، في كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ. (1741) (176/2).

(2) أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: (واتخذ الله إبراهيم خليلا) (النساء :125)، (3360)، (141/4).

(3) أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب قوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط..) (البقرة :187)، (4510) (26/6).

في عصورها الذهبية، لكون القرآن كان هو المصدر المؤسس للعلوم والمعارف، فكان أخذهم له بقوة، فمنحهم من الهدىٰ والمعرفة ما مكنهم من تحقيق الشهود الحضاري، وعندما أخذناه بضعف كان ثمة انحطاطنا وتخلفنا، وهذا ظلم في حق القرآن؛ فالقرآن بطبيعته كريم، فبقدر المشقة والمداومة في طلب الاستمداد منه يعطي طالبه بقدر جهده في الطلب، لكن عندما تم إغفال مصدريته المنشئة للمعارف والعلوم، وتم البحث عن الهدىٰ خارجه، لم تمدنا مصطلحاته بالنور الذي به نستطيع أن نهتدي في ظلمات البر والبحر؛ لأننا أصبحنا نؤصّل لعلومنا من دائرة أخرىٰ غير دائرة القرآن، وبمفاهيم أخرىٰ غير مفاهيم القرآن، لهذا فأثر تأصيل المعارف والعلوم من داخل القرآن الكريم يمهد لتحقيق شهود الأمة والحضارة، والتخلي عن تأصيلها بعيدا عن مصطلحاته ومفاهيمه لا يزيد الأمة إلا خسارا، ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّـٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾[1].

إذن فلمصطلحات القرآن الكريم دور مهم في بناء المعرفة، وفي تحقيق الشهود الحضاري، هذا ما دفع العلماء إلىٰ الاعتناء بمصطلحاته أشد العناية، لأنها السبيل الموصل لتدبر معانيه والكشف عن مقاصده، واكتناه أسراره.

عناية العلماء بالمصطلح القرآني

ترجع العناية بالمصطلح القرآني إلىٰ مرحلة مبكرة من تاريخ الإسلام، إذ «لا يخفىٰ أن ما أحدثه نزول القرآن الكريم وبيانه السنة النبوية من تغييرات جذرية في بنية الألفاظ التي كانت سائدة من قبل، بتزويدها بالمضامين الشرعية، قد خلق واقعا لغويا وعقديا واجتماعيا وثقافيا وعلميا وسلوكيا..

(1) الإسراء: 82.

جديدا كان سمة الأمة المخرجة إلى الناس»[1]، مما جعل الصحابة الكرام على مدى ثلاث وعشرين سنة يحرصون على فهم معانيه حتى يعملوا بما استمدوه منها من الهدى والعلم، «كما روي عن عمر نفسه في قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[2]، فإنه سئل عنه على المنبر، فقال له رجل من هذيل: التخوف عندنا التنقص، ثم أنشده:

تخَوَّفَ الرَّحْلُ منها تامِكا قَرِدا　　كما تخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ

فقال عمر: «أيها الناس! تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم»[3].

فإذا تبيّن مدلول اللّفظ تحصّل المعنى، ولابد «أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود»[4].

ونجد أن القرآن الكريم نفسه هو الذي بيّن منهج التعامل مع المصطلحات والمفاهيم وعدم الخلط بينها، مع ضرورة إدراك الفروق بينها، يقول الله عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا

---

(1) المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، د. سعيد شبار، منشورات المجلس العلمي الأعلى، ط 1: 1431هـ- 2010م، صفحة غلاف الكتاب.

(2) النحل: 47.

(3) الموافقات، الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م. (2/139-140).

(4) الموافقات (2/138).

وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾[1]، وقال جل ثناؤه: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتۡكُم مِّنۡ أَعۡمَٰلِكُمۡ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾[2]، ففي هذه الآيات وجهنا الله تبارك وتعالىٰ إلىٰ استبدال ألفاظ بألفاظ وكذا إلىٰ حسن الدقة والتمييز بينها؛ وأيضا في الحديث النبوي الشريف نجد أن رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم أكد علىٰ ضرورة تسمية الأشياء بمسمياتها، فعن أبي هريرة، عن النبي صلىٰ الله عليه وسلم قال: «لاَ تُسَمُّوا العِنَبَ الكَرْمَ، وَلاَ تَقُولُوا: خَيْبَةَ الدَّهْرِ، فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ»[3]. ونهىٰ النبي صلىٰ الله عليه وسلم أن تُسَمَّىٰ المغرب العشاء، فقال: «لاَ تَغْلِبَنَّكُمُ الأَعْرَابُ عَلَى اسْمِ صَلاَتِكُمُ المَغْرِبِ»[4]. وعن النبي صلىٰ الله عليه وسلم قال: «لاَ يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ خَبُثَتْ نَفْسِي، وَلَكِنْ لِيَقُلْ لَقِسَتْ نَفْسِي»[5].

علىٰ ضوء هذا المنهج تجند العلماء من مختلف الأمصار والعصور، وبذلوا ما في وسعهم من أجل كشف معاني ألفاظ القرآن الكريم، وتنوعت تلك الجهود بتنوع توجهاتهم ومذاهبهم، ومن الكتب والفنون التي تناولت المفردة القرآنية بالدراسة ما يأتي:

- **كتب غريب القرآن:**

من أبرز كتب الغريب:

(1) البقرة: 104.
(2) الحجرات: 14.
(3) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب لا تسبوا الدهر (41/8) (6182).
(4) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة، باب من كره أن يقال للمغرب العشاء، (117/1) (563).
(5) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب لا يقال: خبثت نفسي، (41/8) (6179).

- تفسير غريب القرآن، لزيد بن علي (ت120هـ).
- غريب القرآن وتفسيره، لليزيدي (ت202هـ).
- مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنىٰ (ت210هـ).
- غريب القرآن، للأصمعي (ت213هـ).
- غريب القرآن، للأخفش الأوسط (ت215هـ).
- غريب القرآن، للقاسم بن سلام (ت224هـ).
- غريب القرآن، لمحمد بن سلام الجمحي (ت231هـ).
- تفسير غريب القرآن، لابن قتيبة (ت276هـ).
- ونزهة القلوب في تفسير غريب القرآن العزيز، للسجستاني (ت330هـ).
- غريب القرآن، للهروي (ت401هـ).
- المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني (ت502هـ).
- تفسير غريب القرآن العظيم، للرازي (ت666هـ).
- تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، لأبي حيان الغرناطي (745هـ).
- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، للسمين الحلبي (ت756هـ).
- تفسير غريب القرآن، للصنعاني (ت1182هـ).
- كتب الوجوه والنظائر[1].

يقول ابن الجوزي في كتابه نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: «قد نسب كتاب في «الوجوه والنظائر» إلىٰ (عكرمة عن) ابن عباس رضي

(1) معنىٰ الوجوه والنظائر أن تكون الكلمة واحدة، ذكرت في مواضع من القرآن علىٰ لفظ واحد، وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنىٰ غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنىٰ غير معنىٰ الآخرىٰ هو الوجوه. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ابن الجوزي، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة - لبنان/ بيروت، ط1، 1404هـ - 1984م، ص83.

الله عنهما وكتاب آخر إلىٰ علي بن أبي طلحة عن ابن عباس»[1].

وممن ألف في كتب الوجوه والنظائر: الكلبي، ومقاتل بن سليمان، وأبو الفضل العباس بن الفضل الأنصاري. وروىٰ مطروح بن محمد بن شاكر عن عبد الله بن هارون الحجازي عن أبيه، كتابا في «الوجوه والنظائر»، وأبو بكر بن محمد بن الحسن النقاش، وأبو عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني، وأبو علي البناء من أصحابنا، وشيخنا أبو الحسن علي بن عبيد الله بن الزاغوني. ولا أعلم أحدا جمع الوجوه والنظائر سوىٰ هؤلاء»[2].

- **كتب الفروق**

من الكتب التي اعتنت بالمفردة القرآنية كذلك كتب الفروق، ويبدو أن الراغب الأصفهاني من خلال مقدمة كتابه كان يريد أن يكتب كتابا في الفروق بين الألفاظ القرآنية، حيث قال: وأتبع هذا الكتاب- إن شاء الله تعالىٰ ونسأ في الأجل- بكتاب ينبئ عن تحقيق الألفاظ المترادفة علىٰ المعنىٰ الواحد، وما بينها من الفروق الغامضة، فبذلك يعرف اختصاص كل خبر بلفظ من الألفاظ المترادفة دون غيره من أخواته، نحو ذكر القلب مرة والفؤاد مرة والصدر مرة، ونحو ذكره تعالىٰ في عقب قصة:

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[3]، وفي أخرىٰ: ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[4]، وفي

(1) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ابن الجوزي، ص83.

(2) نفسه.

(3) الروم: 37.

(4) يونس: 24.

أخرىٰ: ﴿لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾[1] وفي أخرىٰ: ﴿لِقَوۡمٖ يَفۡقَهُونَ﴾[2]، وفي أخرىٰ: ﴿لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[3]، وفي أخرىٰ: ﴿لِّذِي حِجۡرٍ﴾[4]، وفي أخرىٰ: ﴿لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾[5]، ونحو ذلك مما يعده من لا يحق الحق ويبطل الباطل أنه باب واحد، فيقدر أنه إذا فسر: الحمد لله بقوله: الشكر لله، ولا ريب فيه بلا شك فيه، فقد فسر القرآن ووفاه التبيان[6].

لكن هذا الكتاب لم يصل إلينا، ومن المحتمل أن الراغب أدركته الوفاة قبل تصنيفه، ومن الكتب التي اعتنت بالفروق اللغوية:

- الفروق ومنع الترادف للحكيم الترمذي (320 هـ).
- كتاب الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري (395 هـ).
- فروق اللغات -في التمييز بين مفاد الكلمات- لنور الدين بن نعمة الله الحسيني الجزائري (1158 هـ).

بالإضافة إلىٰ هذه الجهود فقد بذلت جهود أخرىٰ في العناية بالألفاظ القرآنية، حيث عنيت كتب المعاجم وفقه اللغة بالمفردة القرآنية، وكان للمفسرين قدر كبير من الاهتمام -خصوصا اللغويون منهم- ولعل أقدم تفسير لغوي للقرآن الكريم وصلنا هو مسائل نافع ابن الأزرق عن ابن عباس، فكان ابن الأزرق يسأل ابن عباس عن مسألة فيجيبه عنها ويأتي بمصداق

(1) البقرة: 20.
(2) الأنعام: 98.
(3) آل عمران: 13.
(4) الفجر: 5.
(5) طه: 54.
(6) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط1، 1412 هـ، ص 55-56.

ذلك من لغة العرب، وجاء في أسئلته علىٰ سبيل المثال لا الحصر: قال: يا ابن عباس: أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ﴾[1]، ما النحاس؟ قال: النّحاس: هو الدّخان الذي لا لهب فيه. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت بقول النابغة[2]:

يضيء كضوء السّراج السّليط لم يجعل الله فيه نحاسا

قال: صدقت[3].

ومن زاوية أخرىٰ تناول المتكلمون في مناقشاتهم معاني الألفاظ التي قالوا إنها داخلة في دائرة المتشابه والمجاز والاشتراك، قصد تأييد مذاهبهم العقدية، وكذلك تناولت كتب بنفحة صوفية كثيرًا من المصطلحات القرآنية، كما في منازل السائرين للهروي، ومدارج السالكين لابن قيم الجوزية.

أما الدرس الأصولي فنظم طرائق النظر، ومنهج التعامل مع الألفاظ والنصوص، عن طريق مجموعةٍ من القواعد الدقيقة والمحكَمة، استمد بعضها من قواعد اللغة؛ كصيغة الأمر والنهي، المطلَق والمقيَّد، العام والخاص، الحقيقة والمجاز، المنطوق والمفهوم، المجمَل والمبيَّن، وبعضها

(1) الرحمن: 35.

(2) النابغة الجعدي اسمه قيس بن عبد الله بن عدس بن ربيع بن جعدة بن كعب بن ربيعة بن عامر ابن صعصعة. هكذا نسبه أبو عبيدة وابن الكلبي ومحمد بن سلا ولقيط وأكثر أهل العلم. وقال القحذمي: اسمه حيان بن قيس بن عبد الله بن وحوح بن عدس بن ربيعة بن جعدة. يكنىٰ أبا ليلىٰ وكان شاعراً مفلقاً طويل البقاء في الجاهلية والإسلام وكان أكبر من النابغة الذبياني وبقي بعده طويلاً وهو أحد المعمرين يقال إنه عاش من العمر مائتي سنة وقيل أقل من ذلك وكف بصره بعد أن أسلم وحسن إسلامه وبلغ إلىٰ فتنة ابن الزبير ومات بأصفهان. معجم الشعراء، المرزباني (ت: 384 هـ) ص321.

(3) مسائل نافع بن الأزرق عن ابن عباس، تحقيق د. محمد الرالي، الجفان والجابي، ط1، 1413هـ 1993م، ص 36-37.

قواعد عقلية تقارب النص من جهة لوازمه العقلية، وتنظيم العلاقات بين الأدلَّة والقواعد، وبعضها قواعدُ شرعية، مثل قاعدة: لا ضرَرَ ولا ضِرار.

كما أن للمُحدَثين جهودًا طيبة في دراسة دلالة الألفاظ والمفاهيم القرآنية، فمن الذين اعتنوا بالمصطلح القرآني العلامة عبد الحميد الفراهي الهندي الذي خلف كتبا قيمة، منها مفردات القرآن، وأساليب القرآن، والتكميل في أصول التأويل، وتاريخ القرآن، ودلائل النظام، هدفه منها فهم كتاب الله عز وجل حق الفهم، وبيان أسراره ومقاصده. ومن كتب التفسير الحديثة تفسير المنار فله أثر بارز، وهناك أيضا مشروع طموح لعبد اللطيف بري في كتابه قاموس المفاهيم القرآنية، حيث سعىٰ إلىٰ رصد المفاهيم القرآنية برؤية علمية، وميز بين المفاهيم المحورية والثانوية.

«إلا أن تلك الجهود وغيرها -علىٰ وجاهتها وأهميتها- تظل مفتقرة إلىٰ الشروط التي تجعل من نتائجها مفاتيح للفهم الكلي النسقي للقرآن الكريم؛ لغيبة الإحصاء في النسق العام. وذلك ما يترشح له منهج الدراسة المصطلحية بكفاءة بحكم اختصاصه»[1]، إذ «لو تتبع الباحث بالاستقراء الكامل مواطن ورود اللفظ الواحد لأمكنه الوقوف علىٰ معاني هذا اللفظ الجمة وعلىٰ حقيقته والمراد منه في هذا الموطن أو ذاك.. سواء اتحدث المعاني أو اختلفت، ولكان ذلك خير معين لفهم المراد من كلام الله تعالىٰ في كتابه»[2].

خاتمة:

يظهر مما تقدم أن المداخل المصطلحية هي الأقرب إلىٰ مقاربة الألفاظ

(1) القرآن الكريم والدراسة المصطلحية ص103.

(2) المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، د. سعيد شبار، ص7.

القرآنية قصد تجاوز الإسقاطات المذهبية التي خيمت على التفسير قرونا طويلة، ولا يخفى أنه في وقتنا الحالي تضاعفت الجهود وتضافرت، وقويت الهمم واشْرَأبت إلى دراسة مصطلحات القرآن الكريم، لكون الأمة تحتاج إلى ما في هذه المصطلحات من الهدى والعلم أكثر من أي وقت مضى لما تشهده الأمة من التراجع والتأخر، ومعهد الدراسات المصطلحية كان له فضل كبير في مواصلة تدبر مفردات القرآن المجيد ودراستها بمنهج علمي رصين.

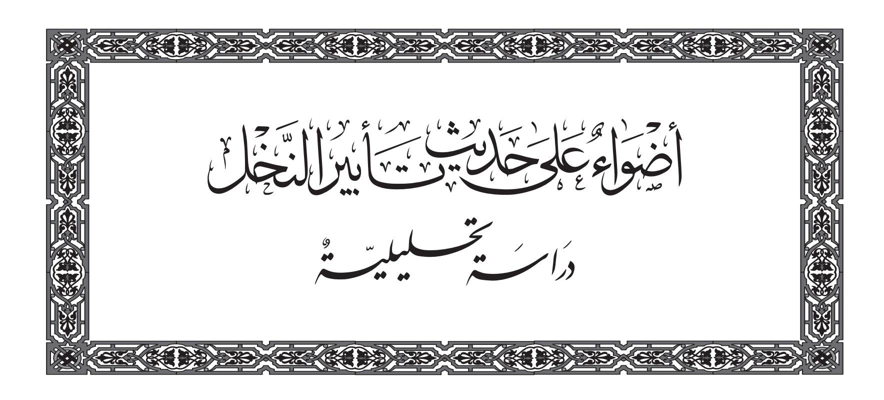
فلم يكن قصدنا هو سرد المؤلفات التي عنيت بدراسة الألفاظ القرآنية أو الوقوف على منهجها، بقدر ما أردنا أن نبين أن المصطلح القرآني حظي بعناية خاصة، وأن هناك جهودًا واسعة في هذا الباب، اختلفت بتباين زوايا النظر، مع اختلاف بينها سواء على مستوى المنهج، أو منطلق صاحبها في التعامل مع ألفاظ الذكر الحكيم، وهذا يبرز أن حركة التأليف بدأت منذ وقت مبكر، وآن الأوان لمواصلة تلك الجهود بنفس أعمق ومتجدد يساير السقف المعرفي للقرآن الكريم، لتحقيق النهضة انطلاقا من مصطلحات ومفاهيم القرآن.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الإسلامي، د. سعيد شبار، منشورات المنظمة

الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إسيسكو- 1432هـ/2011م.

- بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، مجموعة من المؤلفين، إشراف د. علي جمعة ود. سيف الدين عبد الفتاح، تقديم طه العلواني، دار السلام، ط1، 1429هـ-2008م.
- دراسات مصطلحية، د. الشاهد البوشيخي، ط 1، دار السلام، القاهرة، 2011 م.
- مسائل نافع بن الأزرق عن بن عباس، تحقيق د. محمد الرالي، الجفان والجابي، ط1، 1413هـ 1993م.
- المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، د. سعيد شبار، منشورات المجلس العلمي الأعلى، ط 1: 1431هـ- 2010م.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط1، 1412هـ.
- الموافقات، الشاطبي، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م.
- نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفية، د. الشاهد البوشيخي.
- نحو منهجية قرآنية معرفية، طه جابر العلواني دار الهادي، ط1، 1425هـ-2004م.
- النخبة والأيديولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر، د. سعيد شبار، مركز دراسات المعرفة والحضارة، كلية الآداب بني ملال، ط2، 2012م.
- نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ابن الجوزي، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة - لبنان/ بيروت، ط1، 1404هـ - 1984م.



د. جمال محمد عز الدين الغرياني
جامعة الزيتونة، كلية القانون
توهونة - ليبيا

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ من بعث رحمة للعالمين رسول الهدىٰ وإمام المتقين.

وبعد، فقد عُرِّفَ الإنسان بأنه كائن ذو ثقافة، خلقه الله وسواه وميزه بالعقل وكلفه بحمل الأمانة، فتعددت له نوافذ المعرفة، وتحددت في دوائر: الحس، والعقل، والوحي. وكل منها يمثل الأساس لما بعدها، وهي مسؤولة عن نوع من المعارف تُحَصِّلُها.

ومعرفة تلك الدوائر وما تُحصله من معارف مطلوب في كل ما له علاقة بتفعيل تلك المعارف في أنشطة الإنسان المختلفة: العلمية والحياتية؛ حتىٰ يتحقق الدور الكامل له لتعمير الأرض باعتباره خليفة لله فيها، فتنتفي العوائق الناتجة عن التباس عمل تلك الدوائر في تحديد المعارف المطلوبة لذلك، والنسبةُ الخطأُ في ذلك تُحقق وضعا معرفيا ملتبِسا ومضلِلا.

والالتباس في عمل تلك الدوائر يوقع في شبه تحتاج إزالتها إلىٰ تلك المعرفة.

وما نحن بصدده - مما يتعلق بذلك - شبهة وردت في قصة التأبير، ملخصها: أن الرسول ﷺ - بإشارته إلىٰ بعض من كانوا يؤبرون نخيلهم بأنهم إن تركوا ذلك صَلُحَ - ضيع عليهم ثمار نخيلهم وأوقعهم في أزمة غذائية، مصدرها ذلك الرأي.

وتمييزا لمهام الوحي وصونا لمقامه الرفيعﷺ، فإني سأبذل قصارىٰ جَهدي في رد ما يثار من شبه حول ذلك، ورأيت أن أُقْحِم نفسي - ببضاعة لا تقوىٰ علىٰ مثل هذا النوع من العمل- في هذا الخِضَّم النفيس؛ لعلي أُسْهِم في إظهار ذلك التمييز، وأنال بركاته ﷺ.

ويقيني بأن أبحاثا مثل هذه تحتاج إلىٰ نَفَس طويل وأصول نفيسة، ينبغي أن تنشر في مجالات محددة؛ لحساسيتها البالغة، وما أخرجت مثلها من خزائنها إلا للضرورة الداعية إليها؛ ذلك أنه لا يمكن ردُ بعض الشبه وتبيينُ بعض الأحكام إلا بهذا النوع من التجذير للأدلة بفحصها وتوجيه مساراتها لمحالها الموجهة إليها.

والأحسن في مثل هذه المسائل الدقيقة أن يكون بيانها باللفظ لا بالقلم، فإن اللسان - كما قال القرافي: «يُفْهِمُ ما لا يُفْهِمُ القلم؛ لأنه حي والقلم موات». ولكن ما لا يدرك كله لا يترك جله.

وهي مسائلُ مَدَارِكُها - أعني مواضع طلب الأحكام فيها - خفية تحتاج إلىٰ زيادة بحث وتوفيق، نسأل الله أن يمكننا من فهمها وأن ينير لنا الحق فيها غير ملتبس بالباطل.

تمهيد:

بعث الله تعالىٰ الرسل - صلوات الله وسلامه عليهم - برسالة الإسلام، متضمنة التعاليم والوظائفَ التي أراد الله تعالىٰ حمل الناس عليها في صيغتها النهائية أو المؤقتة، تبعا للمقصد المودع في كل منها.

وكان الرسول ﷺ هو خاتم تلك الرسل، ختمت به رسالة الإسلام بالمنهج الذي ينبغي أن يسير عليه البشر؛ تعميرا للأرض، وتعبدا لله تعالىٰ في صورته الكاملة والنهائية الذي يكفل سعادة البشرية، موضحا الحدود والوظائف التي يتحدد من خلالها دور كل من الوحي والعقل والتجربة في ذلك.

وهذا يستوجب من صاحب الرسالة الخاتمة ﷺ أن تتنوع تصرفاته إلىٰ: التشريعية بأشكالها المختلفة: الرسالة والفتيا، أو القضاء والإمامة، بحسب دورها في التعريف للحكم أو التنفيذ له. وغير التشريعية بدوائرها الواسعة.

وقد اهتدىٰ شهاب الدين القرافي[1] من خلال متابعة سنة النبي ﷺ، وتفحص أوجه تصرفاته التشريعية إلىٰ وجود تلك الصفات الصالحة لأن تكون مصادر أقوال وأفعال منه ﷺ.

وقد عد ابن عاشور من أحوال رسول الله ﷺ التي يصدر عنها قول منه ﷺ أو فعل اثني عشر حالا، فبالإضافة إلىٰ ما ذكره القرافي هناك: الهدي والإرشاد، والصلح، والإشارة علىٰ المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد «ما يرجع إلىٰ العمل في الجبلة وفي دواعي الحياة المادية»[2]. وقد أتىٰ بما يناسب كل تصرف من سنته ﷺ، وبين وجه عدم الإلزام فيها، فلله درهما.

---

(1) الفروق للإمام شهاب الدين القرافي ج 1 ص 205. الفرق السادس والثلاثون، والإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، للإمام القرافي ص 86 وما بعدها.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية ص150 – 167.

وقد جمع الرسول ﷺ كلّ ذلك؛ لأن طبيعة دعوته ورسالته تقتضي ذلك، فكان من الضروري أن تتمثل فيه ﷺ كل هذه الجوانب وأن يكون بيانه متضمنا لجميعها، وهذه المقامات هي -كما قال القرافي[1]- مقامات جليلة، وحقائقُ عظيمة شريفة، يتعيّن بيانها وكشفها والعناية بها، فإن فيها علما كثيراً ومدركاً حسناً للمجتهدين، مما يجعلها من الأصول الشرعية الهامة.

وأشد الأحوال اختصاصا برسول الله ﷺ هو حال التشريع، فهو الغالب في تصرفاته ﷺ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾[2]، ولذلك عُدَّ أصلا يجب الحمل عليه إذا انعدمت القرينة الصارفة عنه؛ لقول القرافي: «إن الدائر بين الغالب والنادر إضافته إلىٰ الغالب أولىٰ»[3]، ولقول ابن عبد السلام: «من ملك التصرف القولي بأسباب مختلفة، ثم صدر منه تصرف صالح للاستناد إلىٰ كل واحد من تلك الأسباب، فإنه يحمل علىٰ أغلبها»[4]. وإذا قامت قرينة تستوجب العدول إلىٰ غيره من الأحوال فإنه يجب المصير إلىٰ ما تقتضيه.

اختلاف الآثار باختلاف الوصف:

إن ما ينقل عن النبي ﷺ لا ينظر فيه في العادة إلا من جهة أنّ الرسول ﷺفعله أو أقرّه، وكثيراً ما يُصَوَّرُ بأنه شرع أو دين، وسنّة أو مندوب، وهو لم يكن في الحقيقة صادراً علىٰ وجه التشريع أصلاً، وكثر ذلك بالخصوص في الأفعال الصادرة منه ﷺ بصفته البشرية أو بصفة العادات والتجارب. ولذلك فإن عدم فهم الجهة التي صدر بها الحديث من شأنه أن يؤدي إلىٰ

(1) الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص 86.

(2) سورة آل عمران الآية 144.

(3) الفروق ج1 ص208.

(4) قواعد الأحكام ج2 ص142.

أغلاط فقهية تجر إلىٰ مآلات فاسدة، وقد ينشأ عنه خطر أكبر، وهو القياس علىٰ ما حمل علىٰ غير وجهه الصحيح، فتتفرع عنه الجزئيات الفاسدة وتكثر[1].

فمن المفيد معرفة الجهة التي صدر عنها هذا التصرف أو ذاك:

أ- لأن اختلاف تصرفاته ﷺ تستوجب اختلاف آثارها في الشريعة والأحكام: في الإلزام وعدمه، وفي تعميم الحكم في المَحَالِّ وعدمه، وغير ذلك.

ب- ولأن كل تصرف يحمل أحكاما يناط بها تحقيق مقاصد خاصة أو عامة، قد لا تتحقق أو يحصل نقيضها إن حملناه علىٰ غير وجهه.

وفي ذلك حمل كثير من الأدلة في السنة علىٰ غير محاملها، الأمر الذي يجعلنا أمام وضع للحديث من نوع جديد يمكن تسميته بـ« **وضع الاستعمال**» مقابل « **وضع النص**» بوضع الحديث الصحيح في غير موضعه وإحلاله في غير محله، وهو لا يقل خطرا عن مقابله، بل هو أشد خطرا منه؛ لصعوبة معرفة موطن الخطأ فيه. وبه يصبح التعامل مع الحديث واستنباط الحكم منه – مع تعدد كل هذه الجوانب من تصرفاته ﷺ، إضافة إلىٰ تأثر الحكم فيها بتوابع إضافية أسهمت في تشكيله – أمرا في غاية العسر، حيث تحيط به المخاطر من كل جانب. ما يجعلنا أمام اجتهاد غير اجتهاد النص، سلك الأئمة الكبار مسلكه ووجهوا النصوص به إلىٰ ما تقتضيه.

وحال التجرد عن الإرشاد حكمه -كما تقرر في أصول الفقه[2]- ينبغي ألا يكون موضوعا لمطالبة الأمة بفعل مثله، سواء أكان خارجا عن الأعمال

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ص 160.

(2) مقاصد الشريعة ص 164.

الشرعية كالمشي والركوب أم كان داخلا فيها، كالركوب علىٰ الناقة في الحج، وغير ذلك.

وأشد النوعين حاجة إلىٰ التدقيق هو ما كان داخلا في الأعمال الشرعية -بوجوب معرفته وتمييزه عنها؛ لعدم حمله معنىٰ شرعيا- لأنه غير مراد للشارع ووجد لمعنىٰ مَّا يقتضيه، حسب موقعه ومقصده.

مثاله: ما جاء في الأثر مما أخرجه البيهقي عن أبي الطفيل قال: «**قلت لابن عباس يزعم قومك أنّ رسول الله ﷺ قد طاف بالصفا والمروة على بعيره، وأن ذلك سنة. قال: صدَقُوا وكذَبوا. قلت: ما قولك: صدقوا وكذبوا؟ قال: صدقوا قد طاف على بعيره، وكَذبُوا ليس بسنّة، إنّ رسول الله ﷺ كان لا يُدْفع عنه الناس ولا يُصْرَفون، فطاف على بعيره؛ ليسمعوا كلامه، ويروا مكانه، ولا تناله أيديهم**»[1].

وإذا ترتب الحرج في عَدِّ ما حاله التّجرّد عن الإرشاد في هذا النوع الذي قصد به التشريع مع شدة ارتباطه به، فكيف ما كان منه من قبيل الحاجة البشرية كالأكل والشرب والنوم والمشي، أو من قبيل التجارب والعادات الشخصية والاجتماعية، كما في أمور الزراعة، وأوصاف اللباس، أو من إنتاج التدبير الإنساني متأثرا بالظروف كتنظيم الصفوف في الحرب، واختيار أماكن النزول إذا وضع موضع ما كان تشريعا.

وموضوع حديثنا وهو حديث التأبير في «**مسألة تأبير النخل**» يدخله الأصوليون تحت وصف حال التجرد عن الإرشاد الذي يرجع إلىٰ العمل بما في دواعي الحياة المادية، دون حال التشريع والتدين وتهذيب النفوس.

نص الحديث: أورد الإمام مسلم حديث التأبير في كتاب الفضائل، باب

(1) السنن الكبرىٰ للبيهقي جماع دخول أبواب مكة. حديث رقم 9462. ج 5 ص 163.

وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي، بطرق مختلفة:

• **عن موسى بن طلحة عن أبيه، قال: «مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل، فقال: «ما يصنع هؤلاء؟» فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى فيلقَح. فقال رسول الله ﷺ: «ما أظن يغني ذلك شيئا». قال: فأُخْبَروا بذلك فتركوه. فأُخْبِر رسول الله ﷺ بذلك، فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظنا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل»**[1].

• عن رافع بن خديج رضي الله عنه **قال: قدم نبي الله ﷺ المدينة، وهم يَأْبُرُون النخل، يقولون يلقحون النخل. فقال: «ما تصنعون؟». قالوا: كنا نصنعه. قال: «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا»، فتركوه. فنَفَضَتْ أو فنَقَصَتْ. قال: فذكروا ذلك له. فقال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيٍ فإنما أنا بشر»**[2].

• عن أنس رضي الله عنه **«أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون. فقال: «لو لم تفعلوا لصلُح». قال: فخرج شيصا، فمر بهم، فقال: «ما لنخلكم؟». قالوا: قلتَ كذا وكذا. قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»**[3].

المباحث اللغوية المتعلقة بالحديث:

• **التأبير**: الإصلاح. يقال: أبر النخل والزرع يأبره -بالضم والكسر- أَبْرا

---

(1) حديث رقم 2361. وأخرجه ابن ماجة. كتاب الرهون. باب تلقيح النخل. حديث رقم 2470.

(2) حديث رقم 2362.

(3) حديث رقم 2363. وأخرجه ابن ماجه باختلاف ضئيل. كتاب الرهون. باب تلقيح النخل. حديث رقم 2471.

وإِبَارا وإِبَارة: أصلحه. وأبرت النخلة فهي مأبورة ومؤبّرة، والاسم الإبار[1].

والتأبير فسر في الحديث: يلقحون أي يجعلون الذكر في الأنثىٰ فيلقَح.

• **الشيص** بكسر الشين المعجمة: فسر بثلاثة معان متقاربة: البسر الرديئ الذي إذا يبس صار حَشَفا، وقيل: أردأ البُسر، وقيل: تمْر رديئ.

• **فنَفَضَتْ أو فنَقَصَتْ**: أي أسقطت ثمرها[2].

الإشكال: ما أثير من شبهة فيه أن الرسول ﷺ بقوله هذا تسبب بعدم الاستفادة من ثمار هذه الشجرة؛ لخروجها شيصا، هذا الطعام المعتمد عليه في تلك البلدة المنورة الطاهرة، وغيرها من البلاد القريبة. وربما صرح البعض في هذا الشأن بقول لا يقوىٰ اللسان علىٰ قوله ولا القلم علىٰ تسطيره، مما ينم عن جهل بالشرع ومقاصده، وعن استخفاف بمقام الرسول ﷺ الرفيع: عبدا قانتا لله، ورسولا رحمة للعالمين، ونبيا أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم.

رد الشبهة إجمالا:

قال العلماء: قول النبي ﷺ للأنصار في النخل لم يكن علىٰ وجه الخبر الذي يدخله الصدق والكذب، فينزه النبي ﷺ عن الخلف فيه وإن كان من أمور الدنيا؛ لاتفاق السلف وإجماعهم علىٰ تنزيه النبي ﷺ عن أن يقع خبره - في شيء من ذلك - بخلاف مخبره لا عمدا ولا سهوا ولا غلطا.

وليس هو من باب الأمر - كما هو ظاهر في سياق الحديث - وإنما

---

(1) تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي ج 3 ص 2. والنهاية في غريب الحديث والاثر لابن الأثير ج 1 ص 30.

(2) تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي ج 5 ص 92. وشرح النووي علىٰ صحيح مسلم ج 10 ص 6210.

كان علىٰ طريق الرأي منه ﷺ بدليل رجوعه ﷺ عما أشار به عليهم **بقوله** ﷺ: «**إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظنا**»، «**ما أظن يغني ذلك شيئا**»، «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**»، ولا نقص في ذلك؛ لأن حكم الأنبياء وآراءهم في أمور الدنيا حكم غيرهم من اعتقاد بعض الأمور علىٰ خلاف ما هي عليه [1].

رد الشبهة تفصيلا: ذاك ما قاله شراح الحديث فيه، وما لم يقولوه نلم شعثه من فروع العلوم الشرعية المختلفة، إضافة إلىٰ ما يسر الله من فهمه.

ونحن في موقفنا هذا نسلك طريقا بين طريقين:

الأول: رد بعض أجزاء الحديث بتلمس وجه لذلك.

الثاني: قبوله وإثارة الإشكاليات الواردة فيه دون التعمق في مدلولاته؛ لردها.

والطريق الذي يجب أن نسلكه في فهم الحديث مقابل للطريقين السابقين نكشف به عما يمكن أن يكون مقصودا منه، مما تؤيده القرائن والأدلة بالتفتيش عن الحكمة في ذلك الخطاب، مما يحقق ثمرة نفقدها إذا سلكنا ذينكم الطريقين.

أما الطريق الأول: فلا حاجة إليه بعد أن أورد مسلم الحديث في صحيحه، وأما الثاني: فأدب المسلم ودينه يأبيان عليه ذلك.

والحديث عن هذا الموضوع ينبغي أن يسير في مسارين:

الأول: يتضمن الإلمام بالإجابة عن جملة من التساؤلات وهي: كيف

---

(1) انظر: شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ج 10 ص 6210. وإكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض ج 7 ص 334، 335. والشفاء للقاضي عياض ص 214.

فهم الصحابة ﷺ من رسول الله ﷺ ذلك الخطاب؟ وما ذا كان غرضه ﷺ منه؟ وهل كان خطابه ﷺ متجردا بشكل عام عن الإرشاد؟ وما هو موقف الوحي من ذلك الخطاب وهو ما يفتأ يتنزل على رسول الله ﷺ تنزيلا لحكم أو تنبيها على موقف!؟ على أن أرجئ الإجابة عن بعضها في سياق لاحق.

• **أما عن فهم الصحابة**: فقد ظن الصحابة ﷺ أن الرسول ﷺ أمرهم بترك التأبير، أو أنه خَيَّرهم بين التأبير وعدمه، وأن ذلك سيّانِ فتركوه.

• **وأما غرضه ﷺ من ذلك الخطاب**: فيدور على معان متنوعة[1]: بعضها أرى أنه المقصد الأصلي من الخطاب -وهما المعنيان الأخيران- وبعضها يمكن عده من المقاصد التبعية المترتبة عنه دون أن يكون بالضرورة مقصودا بالأصالة؛ لحصوله من نصوص أخرى سابقة للهجرة أو لا حقة؛ لارتباطه بالبناء العقدي. وسأبدأ بهذا الأخير، وهو:

الأول: **أراد** ﷺ أن يخرج من قلوب أصحابه ﷺ الاعتماد على الأسباب وأن يفهمهم عملها بأن لا تأثير لها بذاتها، **فالمسبَّبات إنما تقع عند الأسباب لا بها، فالسبب** قد يتخلف ولا ينتج، أما المُسَبِّب الحقيقي فهو الله تعالى خالق الأسباب ومسبّب المسببات عنها.

فلما فهموا من كلامه ﷺ ظاهره وهو عدم نفع ما يفعلون وتركوا لأجله التأبير، ندبهم إلى فعله، **وأرجأ** تعليمهم في عدم الاعتماد على الأسباب إلى مناسبات أخرى.

الثاني: أراد ﷺ أن يحدد لهم دور الوحي بالتفريق بين نوعين منه:

---

(1) ومما يقوي وجود هذه الأغراض الرفيعة في خطاب النبي ﷺ المعدود في أمر دنيوي قول القاضي عياض: «عامة أفعاله ﷺ الدنيوية على السداد والصواب، بل أكثرها أو كلها جارية مجرى العبادات والقرب». كتاب الشفا ص 245.

أ- ما يمثل صميم دوره، وتمثل العقائد والعبادات وأصول المعاملات رأس التعاليم فيه، وقد تكفلت السماء بوضع ذلك.

ب- ما لا مدخل للوحي فيه، وهو ما كان قائما علىٰ التجربة والبحث وما أودعه الله في مجاري العادات، فأشار ﷺ إلىٰ ذلك بقوله: «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**». والوحي ليس منقطعا بالكلية عن هذا النوع، بل إنه مَعْنِيٌّ فيه بمراقبة المقاصد والمسَبَّبَات، إضافة إلىٰ لفت الذهن البشري إلىٰ النظر فيما أودعه الله من أسرار في هذا الكون، فطلب منه الإقبال علىٰ تدبرها والتمعن في نواميسها.

الثالث: أراد ﷺ التفريق بين أوجه تصرفاته ﷺ وأنها لا تدور بشكل خاص علىٰ تصرفاته الشرعية، بل إن بعضها نابع من الطبيعة الإنسانية ومتأثر بالتجارب البشرية، فأمور الدنيا ـ من الحروب والزراعات ـ هي لنا إما دفعا عنا أو طلبا لما فيه بقاؤنا.

ويقرب من حديث التأبير مما يحتاج إلىٰ دقة نظر في أصل التجذير لا في نوعه ما ورد في قصة عتق بَرِيرَة، عن عائشة قالت: «**جاءتني بريرة فقالت: كاتبت أهلي على تسع أواق، في كل عام أوقية، فأعينيني. فقالت: إن أحبوا أن أعدها لهم ويكون ولاؤك لي فعلتُ. فذهبت بريرة إلى أهلها فقالت لهم، فأبوا عليها، فجاءت من عندهم -ورسول الله ﷺ جالس- فقالت: إني عرضت ذلك عليهم، فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم، فسمع النبي ﷺ فأخبرت عائشة النبي ﷺ فقال: خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق**»[1] فقوله ﷺ لعائشة ليس تشريعا، إذ لو كان تشريعا لكان الشرط ماضيا، ولعارض قوله ﷺ: «**إنما الولاء لمن أعتق**» وإنما كان ذلك إشارة

(1) البخاري. كتاب الشروط. باب الشروط في الولاء حديث رقم 2729. والموطأ كتاب العتق والولاء، باب مصير الولاء لمن أعتق. حديث رقم 1471.

منه ﷺ على عائشة بحق شرعي حتى تسنى لها الحصول عليه مع حصول رغبتها في شراء بريرة وعتقها، ورد ابن عاشور قول الرسول ﷺ هذا إلى حال ووصف الإشارة على المستشير، لا إلى حال التشريع [1].

وأنا أضع حديث عتق بريرة هذا في نفس سياق حديث التأبير ويؤصل بعض ما يؤصله مما ذكر سابقا، مع فارق آخر، وهو: عموم انتشار قصة التأبير، دون حديث العتق، فربط المصالح المذكورة بحديث التأبير أولى من ربطها بحديث شراء وعتق بريرة؛ لارتباط حديث التأبير بالغذاء الذي تدعو إليه الضرورة بفعل الدافع الجبلي[2] كما سيأتي، الأمر الذي يجعل حديث التأبير هو الأصل في هذا الباب.

فحديث التأبير يعتبر تأصيلا لتشريع من نوع جديد تستوجبه المرحلة الثانية من التشريع، وهو تشريع لا يحمل حكما شرعيا معينا ـ تكليفيا أو وضعيا ـ وإنما يحمل الإشارة إلى أغراض مما ذكرنا، ويمكن تسميته بـ«**التشريع بالنوع**» أي تشريع من نوع خاص من تنبيهه إلى تنوع الخطاب منه ﷺ وتحديد دور الوحي فيما يمده من معارف وأحكام.

وعليه فإنه يمكن عد خطابه ﷺ في هذه القصة داخلا في عموم **وظائفه** ﷺ **الشرعية**[3] بالمعنيين.

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ص 159. وانظر أوجها أخرى لفهم الحديث في كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض ص 246. وما ذكره الإمام الزرقاني في شرحه على موطأ الإمام مالك ج 4 ص 156 وما بعدها.

(2) فصار الدافع الجبلي – إضافة إلى استثماره في تقوية الأحكام – مرتبطًا أيضا بتثبيت القواعد في هذا الدين أيضا. وهو موضوع دراسة للباحث.

(3) لما تحدث القاضي عياض عن أفعاله ﷺ الدنيوية وأن أكثرها أو كلها جارية مجرى العبادات، سواء فيما كان منها لنفسه ﷺ أو فيما بينه وبين الناس، قال: «كل هذا لا حق بصالح أعماله ﷺ منتظم في زاكي وظائف عباداته ﷺ». كتاب الشفا ص 245.

وقلت: «**في عموم وظائفه الشرعية**» لا «في عموم خطابه الشرعي»؛ لشيئين:

الأول: لأن علماء الأصول قصروا الخطاب الشرعي علىٰ ما يتعلق بالأفعال، فعرفوا الحكم الشرعي بأنه: خطاب الله تعالىٰ المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع(1)، وما نحن فيه خارج عن ذلك.

الثاني: ما ذكره ابن عاشور(2) من أن حال الهدي والإرشاد الذي هو أحد أوجه تصرفاته ﷺ هو أعم من حال التشريع؛ لأن الرسول ﷺ قد يأمر وينهىٰ وليس قصده العزم وإنما الإرشاد إلىٰ طرق الخير، فالهَدي والإرشاد يدلان علىٰ مشروعية ما. ومثل له بما في الصحيح عن أبي ذر أن رسول الله ﷺ قال: «**إخوانكم خَوَلُكُم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليُطعِمه مما يأكل وليُلبِسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم**»(3).

فإذا كان هذا في الإرشاد إلىٰ طرق الخير من التصرف الذي حاله الهدي والإرشاد في مسائل عينية يتعلق بها إرشاد جزئي، فكيف إذا تعلق الأمر بخطاب يحدد مبدأ عاما تتحدد به مهام الوحي، ويَلْفِت إلىٰ اختلاف أوجه تصرفاته ﷺ وتنوعِها، ألا يعتبر إرشادا إلىٰ طرق للخير أكبر وأوسع؛ لاتساع دائرة ما يتحقق منه من خير وصلاح.

(1) شرح تنقيح الفصول في الأصول للقرافي ص 61.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية ص 157.

(3) البخاري. كتاب العتق. باب قول النبي ﷺ: «**العبيد إخوانكم فأطعموهم مما تأكلون**». حديث رقم «2545». وقد ذكر شهاب الدين القسطلاني: أن المراد المواساة لا المساواة من كل وجه، والأخذ بالأكمل وهو المساواة أفضل، كما فعل أبو ذر. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ج 5 ص 632.

فكيف يكون حديث التأبير -وهو يحقق كل تلك المصالح- من نوع ما تجرد فيه عن الإرشاد كما ذكر الأصوليون إلا أن يكون لقولهم وجه من التأويل فإن وجوه التأويل لا تضيق.

وعلىٰ كل حال فلتحقيق ما ذكر من غرضه ﷺ في تحصيل تلك المصالح وتبليغها صنع الرسول ﷺ تجرِبة اختار لها مادة لها تعلق عام وواسع يضمن لها كل مقومات الانتشار:

- لها تعلق بالغذاء المرتبط بحفظ النفس.
- وكونه بالتمر غذاء أهل المدينة وما حولها -وهو مورد رزق لهم، مُعْتَمَد عليه بصورة مباشِرة أو غير مباشرة- حتىٰ يصل مقصوده ﷺ بذلك الخطاب إلىٰ دائرة أوسع.

والشأن في البيانات الشرعية التي تبين أسسا وقواعد في هذا الدين من هذا القبيل وبهذا الحجم أن يضمن لأسبابها الانتشار، فيسع الجميع تعقلها.

والذي يقوي هذا النظر أن الإمام مسلما لم يذكر -في باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره رسول الله ﷺ من معايش الدنيا علىٰ سبيل الرأي- إلا هذا الحديث بطرق متعددة.

ولأن توضيح تلك المقاصد والأغراض أمر في غاية الأهمية في المرحلة التشريعية الثانية بعد الهجرة -حيث تكوَّن المجتمع المسلم الذي يحتاج إلىٰ تشريع من نوع جديد يتعلق بمعاملات الناس وباقي شؤون حياتهم، وهو تشريع يَفْرُقُ عن سابقه في المرحلة المكية- كان حديث التأبير عند أول نزوله ﷺ المدينة.

فبالهجرة كانت البداية التي تقضي بوجوب وضع القواعد والأسس لهذا

النوع من التشريع، لعل أهمها: تحديد مهمة الوحي، والتمييز بين ما يصدر منه ﷺ من تصرفات؛ لاختلاف مقتضيات كل منها.

ولهذا فإنا نعزو إلىٰ حديث التأبير تكوين الأساس الذي تشكل علىٰ ضوئه ما تقرر في أذهان الصحابة خصوصا والمسلمين عموما من التفريق بين ما كان صادرا منه ﷺ في مقام التشريع وبين ما ليس كذلك مما ظهر في حوادث متعددة، مما يمكن أخذ عينة منه في الأمثلة الآتية:

• حديث بريرة: فقد كانت زوجة لمُغِيث العبد، فلما عتقت ثبت لها الخيار من البقاء في العصمة أو المفارقة؛ لانعدام المكافأة حينئذ، فاختارت المفارقة. وكانت لا تطيقه وكان هو يحبها حبا شديدا، حتىٰ قال الرسول ﷺ للعباس فيما رواه ابن عباس: «**ألا تعجب من حُبِّ مغيثٍ بريرة، ومن بُغْضِ بريرةَ مُغيثا، فقال النبي ﷺ: لو راجَعْتِهِ. قالت: يا رسولَ الله تأمرني؟ قال: إنما أنا أشفعُ، قالت: لا حاجة لي فيه**»[1]، وهذه القصة متأخرة عن قصة التأبير؛ لحدوثها في السنة التاسعة أو العاشرة؛ لأن العباس إنما سكن المدينة بعد رجوعهم من غزوة الطائف، وذلك أواخر سنة ثمان، ولأن السيدة عائشة عتقتها، ووقوع شرائها والعتق منها إنما يكون بعد فترة متأخرة من الهجرة لا قبل ذلك؛ لصغرها[2] رضي الله عنها.

وقيل: إن في حديث بريرة من فرائد الفوائد ما يزيد علىٰ الأربعمائة[3]،

(1) البخاري. كتاب الطلاق. باب شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة. حديث 5283.

(2) فتح الباري ج 9 ص 320.

(3) ذكرها شهاب الدين القسطلاني في حديث المراجعة رقم 5283. انظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ج 12 ص 59. وعد ابن حجر فوائد كثيرة من ذلك في شرح حديث الشراء والعتق، وبعض تلك الفوائد ترجع لحديث المراجعة. انظر: فتح الباري ج 9 ص 322 - 326. فلعل ذلك لشدة ارتباط الحديثين، كما يفهم من سياق البحث. وما يقوي ذلك أن البخاري أتىٰ بحديث العتق -في بعض طرقه- بعد حديث المراجعة مباشرة بباب خال من الترجمة، حتىٰ قال=

وحسبي منها أني وضعت حديث التأبير أساسا يصحح موقفها من التفريق بين أوجه تصرفاته ﷺ.

• حديث جابر بن عبد الله لما مات أبوه عبد الله وعليه دين، فكلم جابر رسول الله ﷺ في أن يكلم غرماء أبيه أن يضعوا من دينه، فطلب منهم النبي ﷺ ذلك، فأبوا. ونصه ما أخرجه البخاري عن جابر بن عبد الله قال: **أصيب عبد الله وترك عيالا ودينا، فطلبت إلى أصحاب الدين أن يضعوا بعضا من دينه فأبوا، فأتيت النبي ﷺ فاستشفعت به عليهم فأبوا**»[1] ولم يُثَرِّبْهم المسلمون علىٰ ذلك [2].

• يوم بدر حين سبق رسول الله ﷺ قريشا إلىٰ الماء فنزل بالجيش بأدنىٰ ماء من بدر، فقال له الحُباب بن المنذر: **يا رسول الله ﷺ أرأيت هذا المنزل أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة»، فقال يا رسول الله ﷺ: فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فننزله، ثم نُغَوِّر ما وراءه من القلب، ثم نبني عليه حوضا فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله ﷺ: «لقد أشرت بالرأي»**[3].

ولا يتعين أن يكون أساس المراجعة -في بدر- ما أحدثته قصة التأبير؛ لقرب العهد بينهما.

ويمكن أن يكون الأساس الذي حملهم علىٰ مراجعة الرسول ﷺ في اختيار المكان هو دوران الأمر فيه بين أصلين:

= ابن حجر: هو من متعلقاته. المرجع ص 321.

(1) البخاري. كتاب الاستقراض. باب الشفاعة في وضع الديون حديث 2405.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية ص153.

(3) سيرة ابن هشام. ج 2 ص 238.

الأول: وجوب الامتثال لأمر الرسول ﷺ؛ لرجوعه في الأصل والغالب إلىٰ الوحي.

الثاني: **ما** تحصل من تجاربهم من قيام الحرب علىٰ التدبير والمكيدة، مما هو واضح في أدبياتهم. ومن هنا سألوه عما إذا كان اختيار مكان النزول اقتضاه الأصل الأول أم الثاني.

بخلاف ما قبلها، فالظن القوي أن يكون حديث التأبير هو السبب في نشر ذلك الفهم في البيئة الثقافية للمسلمين، هذا الفهم الذي لا يختص ببريرة[1] أو بالغرماء وحسب، وإنما بمجموع الصحابة أيضا؛ بدليل عدم تعنيفهم من أحد منهم.

• ما ثبت في مسائل السنة النبوية مِن أن ما كان من أفعال رسول الله ﷺ جبليا لا يدخل في التشريع، وما ذلك إلا لأن الأصوليين لم يهملوا ما كان من أحوال رسول الله ﷺ أثراً من آثار أصل الخلقة لا دخل للتشريع والإرشاد فيه[2]. وما وقوع الاتفاق منهم علىٰ أن من أفعال الرسول ﷺ ما هو جبلي إلا تأصيل لشرعية التفريق بين أحواله ﷺ.

المسار الثاني: **سرد** جملة من الأدلة يناط بها توضيح غرضه ﷺ وصدق قوله وتوجهه:

جرت العادة في الاستدلال المنطقي أن تقوم علىٰ ثنائيات تكفل وحدة الموضوع فيها، ولْنُجْرِ ذلك في المسائل الشرعية فننطلق من بعض الثنائيات المحتاج إليها -أعني ثنائية النقل والعقل- لنخرج بنتائج لو بقي النظر قاصرا علىٰ أحدهما ما كان لنا أن نصل إليها بذلك القطع.

---

(1) هذه الجارية القبطية أو الحبشية أو النبطية علىٰ خلاف في ذلك. فتح الباري ج 9 ص 320.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية ص153.

الدليل النقلي: الأدلة النقلية توجه حسب قوانين الاحتجاج إلىٰ الموالف الذي يوافق صحة مقتضياتها؛ لاعتقاده صدق قائلها، لا إلىٰ المخالف الذي يحتاج إلىٰ أدلة عقلية؛ لتحقيق ذلك، ومن هنا كان دليل المعجزة الدليل العقلي الأول الذي يتوقف عليه صحة الوحي والتصديق بما جاء به.

والإعجاز وإن كان دليلا خاصا بالقرآن يوجب صدقه إلا أن قوته تسري إلىٰ كل من أوجب القرآن طاعته، وقد أخبر القرآن بوجوب طاعة رسول الله ﷺ وصير إعجاز القرآن خطاب الرسول ﷺ بمنزلة خطابه تعالىٰ، فما يجب أن يثبت لخطاب الله تعالىٰ يجب أن يثبت لخطاب رسوله ﷺ وما يجب أن يكون منفيا عن خطاب الله تعالىٰ يجب أن يكون منفيا عن خطاب رسوله ﷺ. ومن هنا صار خطاب الرسول ﷺ حجة تسري إليه قوة القرآن في إفادة ذلك.

والأدلة المتوفرة في القضية التي نستدل لها تنص علىٰ جنس مسألتها لا علىٰ نوعها، ولتقوية الاستدلال بها نعمَد إلىٰ استقراء المعنىٰ الكامن فيها (والاستقراء أعظم الأدلة في الدلالة علىٰ المقصود)؛ للحصول علىٰ الحكم المراد هنا بما يفيد تواترا شبه معنوي[1] يعطي قطعيَّةً لمضمونها، لا أن نجعل آحادها محطا للاستدلال فتضعفَ حينئذ؛ لتطرق الظن إليها؛ لتوقفها علىٰ المقدمات العشر التي حكموا بظنيتها. وهذه بعض النصوص في ذلك:

---

(1) التواتر الشبيه بالمعنوي: هو الذي يحصل من أدلة كثيرة مختلفة المساق لا ترجع إلىٰ باب واحد، ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس وغيرها قطعا، بخلاف التواتر المعنوي الذي يأتي كله علىٰ نسق واحد كالوقائع المختلفة الدالة علىٰ شجاعة علي ﷺ. والمقدمات العشر التي يتوقف إفادة الأدلة المتواترة القطع عليها هي: نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير، والمعارض العقلي. الموافقات ج 1 ص 35 - 37.

1. قال الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

2. قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[2].

3. قال الله تعالىٰ: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[3].

4. قال الله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[4].

فروح تلك النصوص والمعنىٰ الذي تتفق عليه هو أنه ﷺ بالمؤمنين رؤوف رحيم، وتوجيه هذا المعنىٰ إلىٰ مقامنا هو أنه من كان رحمة للمؤمنين وهو أولىٰ بهم من أنفسهم لا يصدر عنه إلا ما يحقق لهم ذلك، فنربط كل ما يصدر منه ﷺ بالمقصد العام من بعثته ﷺ التي هي خير كلها ورحمة كلها. ولا يخفىٰ أن الحرص علىٰ توفير الغذاء وعدم التسبب في إتلافه -من غير معارضة مصلحة أرجح- من أبرز صور الخير والرحمة؛ لتوقف حفظ النفوس عليها.

الدليل العقلي: قام الدليل العقلي بانتفاء أن الحكيم لا يرسل رسولا وغرضه بإرساله الهدىٰ والصلاح ويعلم من حاله التنفير والإفساد ويتركه علىٰ حاله. وهذا المقدار كاف فيه.

والتثنية بالدليل العقلي مسلك نقلد القرآن الكريم ونقتفي أثره فيه، في قضية لها ارتباط مباشر بمسألتنا، وهي صدق الرسول ﷺ فيما يبلغ عن ربه.

---

(1) سورة يونس الآية (57).

(2) سورة الأنبياء الآية (107).

(3) سورة الأحزاب الآية (6).

(4) سورة التوبة الآية (128).

وبما أن هذه المسألة تقارب تلك -واحدة صدق في التبليغ وأخرىٰ صدق في القصد فإنا نأتي بها؛ لأنها توفر لنا بعض ما نسعىٰ لتحصيله في مسألتنا.

فبعد أن استخدم القرآن الكريم طريقة الاستدلال الخطابي في التدليل علىٰ أن القرآن منزل من عند الله، ثنىٰ بطريقة الاستدلال الكلامي عقب ذلك، فقال: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴾[1] أي لولم يكن القرآن من عندنا وادعىٰ محمد أنه منزل منا لما أقررناه علىٰ ذلك ولعجلنا بإهلاكه، فعدم هلاكه دال علىٰ أنه لم يتقوّله علىٰ الله[2]. فإذا كان الفعل في قصة التأبير خاليا عن مقصدٍ سامٍ وأنه يتسبب في أزمة غذائية -حسب ما ورد في الشبهة- فكيف لا ينبهه الوحي علىٰ ذلك، والشأن فيه كما عودنا اهتمامه بزمن الرسالة مراقبة وتوجيها.

الدليل الثالث: أوسع طريق يسلك في التدليل علىٰ ذلك هو طريق المقاصد، فأقول:

مقصد الشريعة من التشريع هو حفظ نظام العالم بتحصيل المصالح ودفع المفاسد، والمقاصد كثيرة، تتنوع إلىٰ: دينية ودنيوية، وهي متفاوتة: في آثارها، وتعلقاتها، وتحقق الاحتياج إليها. مما يعطي آلية دقيقة وطرقا واضحة في الترجيح بينها.

والترجيح بينها له طرق، لعل أظهرها: أهمية ما يترتب علىٰ المصلحة بالنسبة إلىٰ ما يترتب علىٰ غيرها من وجوه التفاوتات السابقة. وقد ثبت أن تقديم أرجح المصلحتين هو الطريق الشرعي فينبغي تلمس ذلك في مسألتنا:

(1) سورة الحاقة الآيات (44، 45، 46).

(2) انظر: تفسير التحرير والتنوير، للإمام محمد الطاهر بن عاشور الدار التونسية للنشر 1984، ج 29 ص144.

إن المقصد الأم الذي تتفرع عنه جميع المقاصد هو حفظ الدين، ومن بين مظاهر حفظه حِفْظُ أصله، ويتم ذلك بأمرين:

1. حفظه من جانب الوجود بما يثبت القواعد والأسس التي يقوم عليها بنيانه.

2. حفظه من جانب العدم بأن يدرأ عنه الاختلال الواقع أو المتوقع فيه. وقد ثبت أن الصحابة ﵃ كانوا يُقْدِمُون علىٰ إتلاف مُهَجِهم ونفوسهم في الدفاع عن رسول الله ﷺ، وأن ذلك كان غرضا صحيحا أقره الشارع وأثاب عليه، وما فِعل أبي طلحة ﵁ يوم أحد عنا ببعيد[1].

وحفظ الأصل بالمعنيين السابقين مقدم علىٰ حفظ النفس من بين الضروريات الخمس.

وانعطافا علىٰ ما سبق مما نحتاج إلىٰ تذكره نقول: خلُصنا مما سبق إلىٰ أن غرضه ﷺ كان يدور علىٰ تحصيل مصالحَ عظيمة فقد أراد ﷺ:

» **أن يغرس في نفوس أصحابه** ﵃ فهم عمل الأسباب وأنها لا عمل لها بنفسها ولا تأثير لها بذاتها وأن يُخْرِج من قلوبهم الاعتمادَ عليها.

» وأن يفرق بين نوعين من الأعمال: ما يمثل صميم عمل الوحي، وما لا مدخل للوحي فيه.

» وأن يفرق بين أوجه تصرفاته ﷺ، وأنها لا تدور بشكل خاص علىٰ تصرفاته الشرعية بل إن بعضها نابع من الطبيعة الإنسانية.

---

(1) ففي البخاري عن أنس ﵁ يصف ما كان يوم أحد قال: « ... **ويشرف النبي ﷺ ينظر إلى القوم (أي المشركين) فيقول أبو طلحة: بأبي أنت وأمي لا تشرف يصيبك سهم من سهام القوم، نحري دون نحرك.** ...» أخرجه البخاري. كتاب المغازي. باب ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ حديث رقم 4064.

وكلها مصالحُ عظيمة ومقاصدُ حسنة؛ لتصحيح التصور، وإقامة أركان هذا الدين وتثبيت قواعده، بمراعاة الأصولِ في التعامل مع السنة الصادرة منه ﷺ.

وفي المقابل ننظر إلىٰ ما ترتب عن قوله ﷺ وهو ضياع مصلحة التمر بخروجه شيصا. فهل يرقىٰ ذلك إلىٰ حجب تلك المصالح المتعلقة بأصل الدين؟

حتىٰ نوازن بين ذلك ننظرُ إلىٰ أنواع المصالح الشرعية باعتباراتها المختلفة، فنُصَنِّفَها، ونُقَيِّمَ حجم المصالح المتحصلة والضائعة في مسألتنا فتتضحَ منزلتها، ويصبحُ الترجيح بينها سهلا ومنطقيا:

• فباعتبار تنوعها إلىٰ مصالح دينية ودنيوية: ما ترتب عن قوله ﷺ من حصول تلك الأغراض هي مصالح دينية محضة، وحفظ ثمار بعض الشجر أو جله مصلحة دنيوية. وفي حال التعارض تقدم الدينية علىٰ الدنيوية.

• وباعتبار تفاوت آثارها في قوام أمر الأمة: تتنوع المصالح إلىٰ: مصالح ضرورية، وحاجية، وتحسينية. وتصاريف الشريعة في أحكامها كلها دائرة حول هذه الأنواع الثلاثة لا تكاد تفيت شيئا منها، حيث لا يعارضه معارض راجح يُحَصِّل مصلحة أعظم أو يدفع مفسدة أكبر[1].

وفي مسألتنا: تلك المصالح السابقة تتعلق بحفظ الدين بتثبيت ما يتم بها حفظ أصله، وهو من الضروريات. وجريان الغذاء علىٰ حالة منتظمة هو مقصد تحسيني يحقق كمال حال الأمة حتىٰ يبقىٰ للأمة بهجة منظر في مرأىٰ بقية الأمم في هذا المجال.

فتحصيل تلك المصالح هو من الضروري، وهو مقدم علىٰ التحسيني إن

---

(1) انظر: الموافقات ج 2 ص 8 وما بعدها، ومقاصد الشريعة الإسلامية ص 224.

عُدَّ ما ترتب علىٰ عدم التأبير ضياع ذلك المقصد.

وكون ما ترتب علىٰ عدم التأبير هو جريان الغذاء علىٰ حالة غير منتظمة هو جريان بالدليل إلىٰ أقصاه ويكون معه الترجيح سهلا بما ذكر، أما وإنه لم يترتب عليه ذلك فالأمر أسهل.

ولم يذكر المؤرخون أنه تسبب في نقص ملحوظ في هذه المادة الغذائية، خصوصا وأن ثمار هذه الشجرة يبقىٰ سنين عديدة، فلعله لهذه الخاصية اختار الرسول ﷺ هذا النوع من الثمار لتمرير تلك التعاليم ووضع تلك الأسس.

- وباعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها تنقسم إلىٰ: كلية، وجزئية.

ويراد بالكلية: ما كان عائدا علىٰ عموم الأمة عودا متماثلا، وما كان عائدا علىٰ جماعة عظيمة من الأمة أو قطر. وبالجزئية ما يحقق مصلحة الفرد أو الأفراد القليلة[1].

وفي قصة التأبير: ما ضاع من ثمر مما كان عائدا علىٰ قطر عارضه تحصيل مصلحة أعظم تتعلق بحفظ الدين بما يتم به حفظ أصله مما يعود علىٰ عموم الأمة عودا متماثلا، وهو أرجح.

- ومن حيث تحقق الاحتياج إليها تنقسم إلىٰ قطعية، وظنية، ووهمية:

فالقطعية: ما تضافرت الأدلة الكثيرة عليه مما مستنده استقراء الشريعة، أو ما دل العقل علىٰ أن في تحصيله صلاحا عظيما أو أن في حصول ضده ضررا عظيما علىٰ الأمة[2].

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ص 228، 229.

(2) المرجع والصفحة.

ولا ريب أن المصالح المتَحَصَّلة المشار إليها قطعية في الدين، وما ترتب علىٰ عدم التأبير لا يرقىٰ إلىٰ ذلك. فالمفسدة الحاصلة منه وهمية لم تذكر كتب السير حصولها.

وإذا ذهبنا إلىٰ طريق آخر في تأويل أصل القصة بما يحقق المقصد الأول من أغراضه ﷺ فيمكن الترجيح بين قوله وبين ما ترتب عنه بوجه آخر غير ما ذُكر من الاعتبارات السابقة، وهو التفريق بين ما حصل بالقصد وما حصل بالمآل. والفرق بينهما كبير لا يحتاج إلىٰ بيان.

وتأصيلا لهذا التقابل نحن بحاجة إلىٰ تحديد العلاقة بين وجود المصالح والمفاسد في الأعمال وبين اعتبارها شرعا، فنقول:

المصالح والمفاسد ينظر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها[1]:

أ- فمن حيث وجودها: لا يُتَخَلَّص كونها مصلحة محضة أو مفسدة محضة، فما من مصلحة إلا وهي مشوبة بتكاليف شاقة تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، وكذلك المفسدة، وقد جرت السنة في هذه الدنيا علىٰ الامتزاج بين الطرفين ابتلاء واختبارا وتمحيصا.

ب- ومن حيث تعلق خطاب الشارع بها: فإن خطابه يتعلق بالجهة الغالبة منهما، فإذا غلبت المصلحة فهي المقصودة شرعا وبتحصيلها وقع الطلب، وإذا غلبت المفسدة فرفعها هو المقصود ولأجله وقع النهي؛ تحقيقا للكليين العاليين، وهما: المصلحة والمفسدة، وإذا استوتا فالدفع مقدم علىٰ التحصيل باعتبار الكلي العالي وهو درء المفسدة، وما شاب هذه أو تلك مما يباينها فهو ملغىٰ في نظر الشرع ولا التفات إليه.

---

(1) الموافقات ج 2 ص 25 وما بعدها.

وصار الأمر -عرفا وشرعا- يجري علىٰ قاعدة أن الفعل ذا الوجهين ينسب إلىٰ الجهة الراجحة، فمصالح الناس الحياتية لم يحجبهم عنها وجودُ مفسدة فيها، وكذلك العكس.

فالعلاقة بين المصالح والمفاسد من حيث وجودها هي التداخل لا التضاد، أما من حيث الاعتبار الشرعي -وكذلك العرفي- فهي متضادة وغير متداخلة؛ لأن الجهة المرجوحة لما كان جريانها غير مقصود في الوجود عُدَّ حصولُها غير كسبي فلم يعتبره الشارع، فصار كالمعدوم، والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا.

ولا تناقض بين اعتبارهما متضادتين أو متداخلتين؛ لانفكاك الجهة، كما ظهر.

وما يدل علىٰ علو تلك المقاصد الناتجة عن قصة التأبير أن الوحي لم يصوبه ﷺ، كما سبق. فما يصدر عن رسول الله ﷺ وإن كان من أمور الدنيا يجب ألا ننظر إليه بمعزل عن الله والوحي، فيجب أن نفهم ما صدر منه ﷺ تماما مثل ما نفهم ما صدر من الله مما ليس خطابا شرعيا.

فهل يصح لنا أن نحكم بمجموع الأضرار الناتجة عن سني القحط في زمن سيدنا يوسف -عليه السلام- أو عام الرمادة في زمن سيدنا عمر رضي الله عنه أو ما نتج عن الرياح والعواصف في هذا الكون أن الله تعالىٰ تسبب في حصول تلك الأضرار دون أن نربط ذلك بنوع المصالح المترتبة عنها، أقلها -فيما أحطنا به خُبْرًا- ما يتعلق بالتكليف، وهو الصبر والابتلاء. وإذا لم يصح ذلك في جنب الله فإنه لا يصح أيضا في جنب رسوله ﷺ.

فما صدر عن الله ورسوله ﷺ فإنه ينبغي أن ننتزع له حكمة ونتعبد الله بالبحث عنها، واشتباه وجه الحكمة وخفاؤها في بعض الوقائع لا يؤثر في

قبولها والتسليم بما ورد فيها.

وما أثير من شبه حول حديث التأبير لم يثر مثله حول ما جاء في صلح الحديبية وهو الأشد في الظاهر على المسلمين؛ لكثرة الشروط وعظم قسوتها عليهم[1].

ولعل عدم إثارة ذلك هو التعرف على صحة موقف الرسول ﷺ بعد فترة وجيزة من حصول ذلك مما عرف منه حسن سياسته ﷺ، بخلاف قصة التأبير فإن عدم معرفة المقاصد الرئيسة منها كان الباعث لبعض ذلك.

إلا أنه الحكيم الخبير، فما تسبب عن الحادثتين كان فتحا عظيما: هذه في مجال تأسيس قواعد الدين وطريقة التعامل مع نصوصه، وتلك في مجال السياسة والحكم، فكانت مقدمة لفتح مكة.

وأنا أرجو الله -بالحديث في هذا الحديث- فتحا لنا ولأولادنا ولجميع المسلمين فتحا مبينا.

وأختم ما قلت بالخير الصرف، وهو الصلاة على خير الخلق مخرجنا من الظلمات إلى النور وهادينا إلى سواء السبيل.

وبعد، فهذا ما وفق الله وفتح به.

والله من وراء القصد

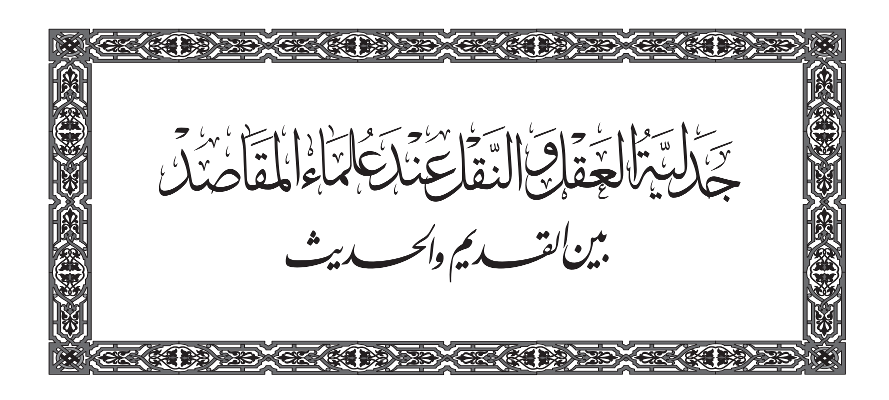
المراجع:

1. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب. 1967م.

(1) انظر: سيرة ابن هشام ج 3 ص 291.

2. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، لأبي العباس شهاب الدين أحمد القسطلاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م.
3. إكمال المعلم بفوائد مسلم، للإمام الحافظ أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: د.يحيى إسماعيل، دار الوفاء - مصر. الطبعة الثالثة 2005م.
4. تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام اللغوي محب الدين محمد مرتضى الزبيدي، منشورات: دار مكتبة الحياة بيروت - لبنان.
5. تفسير التحرير والتنوير، للإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر.
6. سنن ابن ماجه بشرح الإمام السندي وبحاشية تعليقات مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة للإمام البوصيري، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة 2009م.
7. السنن الكبرى، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ضبط وتقديم: أبو عبد الله عبد السلام علوش، مكتبة الرشد. الطبعة الأولى سنة 2004م.
8. سيرة ابن هشام، لأبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري، تحقيق: محمد علي القطب، محمد الدالي بلطة، المكتبة العصرية - صيدا بيروت، الطبعة الثانية 1999م.
9. شرح تنقيح الفصول في الأصول، للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، مع شرح الشيخ أبي العباس أحمد بن عبد الرحمن الشهير بابن حلولو، المطبعة التونسية 1910م.
10. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك المسمى: أنوار كواكب أنهج المسالك بشرح موطأ مالك. للإمام محمد بن عبد الباقي الزرقاني، تحقيق: الشيخ طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الثقافة الدينية القاهرة الطبعة: 2003م.
11. شرح صحيح مسلم، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1996م.
12. صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. مع فتح الباري لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني. راجعه: قصي محب الدين الخطيب. دار الريان للتراث ـ القاهرة. الطبعة الأولى 1987.
13. صحيح مسلم مع شرح الإمام أبي زكريا النووي. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت – لبنان. الطبعة الأولى 1996.
14. فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، مع صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، راجعه: قصي محب الدين الخطيب. دار الريان للتراث. الطبعة الأولى 1987.
15. الفروق، للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، مع تهذيب الفروق والقواعد

السنية في الأسرار الفقهية، عالم الكتب - بيروت.
16. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للإمام سلطان العلماء أبي محمد عز الدين عبد العزيز ابن عبد السلام السلمي، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، دار الشرق للطباعة - مصر 1968م.
17. كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض بن موسى اليحصبي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2004م.
18. مقاصد الشريعة الإسلامية، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الطبعة الأولى 1999م.
19. الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، بشرح الأستاذ الشيخ عبد الله دراز دار المعرفة. بيروت ـ لبنان.
20. النهاية في غريب الحديث والاثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات ابن الأثير، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة 2009م.



جدلية العقل والنقل عند علماء المقاصد بين القديم والحديث

أ.محمد أرارو
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
تطوان / المغرب

ملخص البحث:

يقوم هذا البحث على بيان إشكالية عويصة في الفكر الإسلامي ألا وهي قضية التعارض بين العقل والنقل = جدل العقل والنقل، والبحث يهدف إلى تطبيق هذه المسألة من خلال الدراسات المقاصدية وهذه فكرة جديدة على حد علمي فلم أقف على بحث يصب في هذا الجانب، ومعلوم أن مقاصد الشريعة تكتسي أهمية بالغة في الحركة الفقهية بصفة عامة، والحركة الاجتهادية بصفة خاصة؛ فهي أهم آلية لتجديد الفقه يستخدمها الفقهاء والمجتهدون؛ للوصول إلى الأحكام الشرعية التي تواجه المتطلبات المستجدة، والظروف المتجددة.

وقد أثيرت إشكاليات عويصة حول مسألة الاستصلاح والاستحسان وأمثالهما، مما خلف نقاشات علمية عميقة وردودًا حادة بين أرباب المذاهب الفقهية كان لها الأثر الكبير في إثراء العقلية الإسلامية الأصولية،

ومن رحمها خرجت المقاصد الشرعية.

لذا أردت إبراز ثنائية النقل والعقل في استخلاص مقاصد الشرع ومدىٰ التقارب والتباعد بينهما، علىٰ اعتبار كون العقل وسيلة لفهم الشرع، والشرع هو الذي يهدي العقل وينير طريقه؛ كي يصل إلىٰ التفكير السديد، إنه من خلال دراسة تراث أئمتنا يتبين لنا مدىٰ القيمة التي أعطاها علماء أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية للعقل والأهمية عندهم، فهو إلىٰ جانب النقل توأمان لا غنىٰ لأحدهما عن الآخر؛ إذ كيف يتم الاستغناء عن العقل والتمسكُ بظواهر النصوص وحرفيتها؟ والعقل هو أهم آلة في الاجتهاد من أجل استنباط الأحكام الشرعية التي ما جاء النقل إلا من أجل تحقيقها.

وهذا البحث جاء من أجل بيان هذه الحقيقة ومحاولة توضيحها مع ضرب أمثلة واقعية تتجلىٰ فيها الموازنة بين العقل والنقل عند المقاصديين ومدىٰ اعتبارهم العقل إلىٰ جانب النقل في استنباطهم لمقاصد الشرع الحكيم، وأهم القضايا التي يبرز فيها هذا الأمر هي ما يرتبط بباب الاستدلال، وما يندرج تحته من أصول مثل قاعدة: الاستحسان والاستصلاح ومسألة التحسين والتقبيح، كما هو مفصل في ثنايا هذا البحث. والله ولي التوفيق والسداد.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، وبعد: فإن البحث في أمر يتعلق بمقاصد الشرع يكتسي أهمية خاصة؛ لأنه علم قائم علىٰ بيان أسرار الشريعة الإسلامية الحنيفية السمحة، وتكمن أهمية هذا البحث في كونه يعالج إشكالية عويصة قائمة علىٰ الجدلية بين العقل والنقل، تلك الثنائية التي أضفت طابعا خاصا علىٰ الفكر الإسلامي، وأثرت جوانبه بثروة علمية كبيرة، نتجت عن الجدال، وخصوصا أننا إذا علمنا أن مقاصد الشريعة قد تولدت عن هذا النقاش المحتدم بين علماء الإسلام ومفكريه، خصوصا بين رواد الفقه وأقطابه الأوائل.

وقديما احتدم النقاش بين فقهاء المذاهب، وعلماء أصول الفقه، بين من يقف أمام ظواهر النصوص وحرفيتها لا يتعدىٰ ذلك، وبين من يلغي الظواهر معتبرا أن للنص ظاهرا وباطنا، وأن المقصود هو الباطن وحده، وبين جامع بين معقول النص ومعناه.

وبعد أن ألف الإمام الشافعي رحمه الله كتابه الرسالة، وأعلن موقف رفضه للاستحسان[1]، مقابلا به موقف أبي حنيفة رحمه الله في إعماله له

(1) اشتهرت نسبة إنكار القول بالاستحسان للإمام الشافعي رحمه الله، ولعله ينكر نوعا خاصا منه وهو ما كان مبنيا علىٰ مجرد الهوىٰ والرأي المجرد، وفي الحقيقة فإن الخلاف حول الاستحسان مبني علىٰ تحديد مفهومه، ولذلك جعل الدكتور عبد الكريم النملة الخلاف بين القائلين بالاستحسان والرافضين له راجع إلىٰ اللفظ وليس إلىٰ المعنىٰ والحقيقة، ذلك لأنك إذا دققت في تعريف الجمهور للاستحسان وهو: «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص أقوىٰ من الأول»، وهذا قد اتفق عليه الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، إلا أن الحنفية قد عبروا عنه بلفظ يخالف تعبير الجمهور. ومن تتبع واستقرىٰ ما ورد عن الحنفية من تعريفات، وشروح وتفسيرات وتطبيقات، وجد أنهم لا يقولون بأن الاستحسان هو: «ما يستحسنه المجتهد بعقله»، ولا يقولون بأنه: «دليل ينقدح في نفس المجتهد يعجز عن التعبير عنه»، ولثبت أنهم=

واعتماده علىٰ أنه أصل من الأصول، وإلىٰ جانبه موقف الباقلاني رغم مالكيته من رفض للاستصلاح، وما نتج عن ذلك من نقاشات وردود بين أرباب المذاهب الفقهية.

ومن هنا يتضح أن البحث عن المقاصد قد بدأ انطلاقا من الرسالة وردِّ الفعلِ عليها والجدال حولها، خصوصا حول مسألة: «الاستحسان والاستصلاح» واشترك فيه علماء من مختلف المذاهب الفقهية، ومن رحم هذا الجدال حول مسألة الاستحسان والاستصلاح خرجت المقاصد، وزاد هذا النقاش احتداما بعدما تدخلت فيه المدارس الكلامية لكون رواد المذاهب الفقهية، وعلماء أصول الفقه كانوا ينتمون إليها، وفي خضم هذا الصراع طرحت مسألة هل الحاكم الشرع أم العقل؟ وهو ما عرف بمسألة التحسين والتقبيح، ومسألة تعليل الأحكام، ونتج عن ذلك إشكال في مرجعية المصلحة التي تبنىٰ عليها الأحكام هل هي شرعية أم عقلية؟[1].

ومن الصعوبات التي واجهتني وجعلتني عاجزا عن تصوير طريقة الحديث عن جدل العقل والنقل عند علماء المقاصد، وعسر علي حل هذا الأمر وإيجاد مخرج له، إلا ما كنت أجده من نُتف عنه من خلال كلام الإمامين: العز بن عبد السلام والشاطبي رحمهما الله علىٰ الرغم من كون كلامهما كان باقتضاب عن دور العقل في استخراج مقاصد الشرع الحنيف الذي ما جاء إلا لمصالح الإنسان.

= يقولون: إن الاستحسان: العدول في الحكم عن دليل إلىٰ دليل هو أقوىٰ منه، وهذا مما لاينكره الجمهور. فكان الخلاف لفظيا. ينظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن: 3 / 1001. ط: 1. مكتبة الرشد-الرياض: 1999م.

(1) ينظر تفصيل هذه الإشكالية في كتاب: علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه: ص 47.

وهذا لا يعني أن علماء المقاصد أو أصول الفقه قصروا في هذا المجال، كلاَّ. بل إن العقلية الأصولية المقاصدية والمنهجية التي انتهجها هؤلاء الأعلام الكبار تعد فريدة من نوعها، لكني كنت أريد أن يكون حديثي عن الموضوع بصورة واضحة لا يكتنفها غموض.

فعلىٰ الرغم من كون الإمام الشاطبي قد تكلم عن طرق إثبات مقاصد الشريعة ورسم خطة ذلك، وسبقه سلطان العلماء العز بن عبد السلام إلىٰ بيان كيفية استفادة المصالح، فإن إبراز أهمية العقل ودوره في معرفة مقاصد الشرع يعد أمرا بالغ الأهمية، كما أن الشرع الحنيف لم يجئ بشيء غير موافق للعقل، ولا كلف الإنسان بما يعسر علىٰ العقل فهم معناه ومصلحته أو مفسدته، ويستحسن هنا إيراد كلام الإمام البوصيري رحمه الله القائل:

لم يمتَحِنَّا بما تَعيَا العقولُ به   حِرصاً علينا فلم نرتَبْ ولم نَهِمِ

تقسيم البحث:

وقد اشتمل هذا البحث القصير علىٰ:

مقدمة:

تناولت فيها التقديم العام لحقل البحث، وبيان أهميته مع ذكر بعض الصعوبات التي واجهتني.

المبحث الأول – علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة وأثرهما في تكوين العقلية الإسلامية.

المبحث الثاني– طرق إثبات المقاصد ودور العقل فيها.

المبحث الثالث– نماذج مبينة لجدلية العقل والنقل عند المقاصديين.

خاتمة:

ذكرت فيها خلاصة البحث وبعض النتائج المتوصل إليها.

المبحث الأول – مفهوم أصول الفقه ومقاصد الشريعة وأهميتهما:

المطلب الأول – بيان المفاهيم:

أولا – مفهوم أصول الفقه:

أ. **الأصول**: جمع أصل، وهو في اللغة أسفل الشيء، أو ما يبنىٰ عليه غيره، سواء كان الابتناء حسيًّا، كالأساس الذي يشيد عليه البناء، فهو أصل له، أم كان الابتناء عقليًّا، كابتناء الأحكام الجزئية علىٰ القواعد الكلية[1].

ب. **أصول الفقه**: عرف بأنه: دلائل الفقه الإجمالية، ووجوه الترجيح للأدلة، وشروط المجتهدين، وهذان الأخيران قيدان في التعريف. كما ينص علىٰ هذا المعنىٰ صاحب المراقي الفقيه عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي {ت:1230هـ} رحمه الله تعالىٰ في منظومته المشهورة: «مراقي السعود» حيث قال:

أصوله دلائل الإجمالي وطرق الترجيح قيد تال.
وما للاجتهاد من شرط وضح ....[2]

ج. **الفقه لغة**: فهمُ الشيء قال ابن فارس: وكل علم لشيء فهو فقه، والفقه علىٰ لسان حملة الشرع علم خاص، وفَقِه فَقَهًا من باب تعِب إذا

---

(1) المصباح المنير للفيومي مادة: {أصل}. وينظر: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي لمحمد الزحيلي: 17. ط: 3. دار الخير للطباعة والنشر دمشق: 1427هـ.

(2) نثر الورود علىٰ مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي: 33. تحقيق: د. محمد ولد الحبيب الشنقيطي، ط: 2. دار ابن حزم: 2002م.

علم[1].

د. الفقه شرعا: تكاد المصادر تجمع علىٰ أن مفهوم الفقه شرعا؛ هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[2].

ثانيا – مفهوم مقاصد الشريعة:

أ. المقاصد لغة: جمع مقصد بفتح ما قبل آخره إن أردت المصدر بمعنىٰ القصد، وإذا أردت المكان بمعنىٰ جهة القصد فبكسر ما قبل آخره[3].

قال ابن فارس: «قصد»: القاف والصاد والدال أصول ثلاثة، يدل أحدها علىٰ إتيان شيء وأَمِّه، والآخر علىٰ اكتنازٍ في الشيء.فالأصل: قصدته قصدا ومقصدا. ومن الباب: أقصده السهم، إذا أصابه فقتل مكانه، وكأنه قيل: ذلك لأنه لم يحد عنه[4].

ويشير الشيخ ابن بيه حفظه الله إلىٰ أن (قصد) لها معان عدة، والمعنىٰ اللصيق بالمراد هو: التوجه والعزم والنهود[5].

ب. مقاصد الشريعة اصطلاحا:

إن تعريف مقاصد الشريعة تعريفا تاما تصدق عليه شروط التعريف التي ضبطها علماء المنطق حدا ورسما، وهي كون التعريف جامعا مانعا، لا

(1) المصباح المنير للفيومي مادة: {فقه}.

(2) شرح الجلال المحلي علىٰ جمع الجوامع لابن السبكي، مع حاشية العلامة حسن العطار الشافعي. ط: دار الكتب العلمية: 1 /57.

(3) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه لابن بيه: 11. ط: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي: 2006.

(4) معجم مقاييس اللغة لابن فارس مادة: {قصد}.

(5) المرجع السابق نفسه: 11.

نراه موجودا عند المتقدمين من علماء أصول الفقه، ولم تبرز ملامحه إلا مع الإمام الطاهر ابن عاشور والشيخ علال الفاسي رحمهما الله، الذي نضج معهما علم المقاصد واستوىٰ قائما، وقد لاحظ هذا الأمر الدكتور محمد سعيد اليوبي حفظه الله في أطروحته التي عنونها: «مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية» فنص بصيغة الجزم علىٰ أنه لم يعثر علىٰ تعريف مقاصد الشريعة بالاعتبار المتداول حاليا في كتب المتقدمين، وحتىٰ عند من له اهتمام بالمقاصد كالإمام الغزالي والشاطبي، وإنما يكتفون بالتنصيص علىٰ بعض مقاصد الشريعة، أو التقسيم لأنواعها[1].

وسبقه للتنبيه علىٰ ذلك الشيخ ابن بيه إلا أن تعبيره كان أحكم وأمتن، إذ ذكر في معرض حديثه عن تحديد مفهوم المقاصد من الناحية الاصطلاحية، أن عبارات العلماء اختلفت في التعبير عن ذلك، ثم بدأ بعبارة المتأخرين لأنهم في نظره الذين نضجت لديهم نظرية المقاصد، ثم تدرج بعد ذلك إلىٰ عبارات المتقدمين التي تشكل جذور هذه التعريفات وأصولِها[2].

وسأقتصر علىٰ ذكر بعض التعاريف بدءاً من الإمام الغزالي الذي ظهرت معه الملامح الأولىٰ لهذه الحدود، فقد ذكر أن مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة[3]. فهو وإن كان يريد حصر مقصود

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لليوبي: 33 بتصرف. ط: 1. دار الهجرة للنشر والتوزيع: 1998.

(2) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه: 14 بتصرف.

(3) المستصفىٰ للغزالي: 174. تحقيق: محمد عبد السلام الشافعي. ط: دار الكتب العلمية: 1993.

الشرع فيما ذكر إلا أنه وضع الملامح الأولىٰ لتعريف المقاصد. وإذا كان حجة الإسلام الإمام الغزالي رحمه الله لم يضع تعريفا دقيقا للمقاصد، فقد حسم المسألة فيما يتعلق بالمصالح معرفا إياها بقوله: «نعني بالمصلحة المحافظة علىٰ مقصود الشرع»[1].

وأما الإمام الشاطبي رحمه الله فعلىٰ الرغم من عنايته الفائقة بالمقاصد حتىٰ سماه الشيخ ابن بيه بأبي المقاصد، أو شيخ المقاصديين كما يعبر الدكتور الريسوني، ومع ذلك لم يضع تعريفا لها، كما يوضح ذلك الشيخ الريسوني بقوله: أما شيخ المقاصد، أبو إسحاق الشاطبي، فإنه لم يحرص علىٰ إعطاء حد وتعريف للمقاصد الشرعية، ولعله اعتبر الأمر واضحًا، ويزداد وضوحًا بما لا مزيد عليه بقراءة كتابه المخصص للمقاصد من «الموافقات» ولعل ما زهده في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء، بل للراسخين في علوم الشريعة[2]. وقد نبه علىٰ ذلك صراحة بقوله: «لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتىٰ يكون ريّان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلىٰ التقليد والتعصب للمذهب»[3].

وسأقتصر علىٰ تعريف الدكتور الزحيلي فقد ظهر لي أنه تعريف جامع حيث قال: «ومقاصد الشريعة في اصطلاح العلماء هي الغايات والأهداف والنتائج والمعاني التي أتت بها الشريعة، وأثبتتها في الأحكام، وسعت إلىٰ

(1) المصدر السابق نفسه: 174.

(2) ينظر مقدمة كتابه: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 5. ط: الدار العلمية للكتاب الإسلامي: 1992.

(3) الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي: 1 / 64. تحقيق: عبد الله دراز، ط: 1 دار الغد الجديد: 2011م.

تحقيقها وإيجادها والوصول إليها في كل زمان ومكان»[1].

المطلب الثاني– أهمية علم أصول الفقه:

إن علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة يعتبران علما واحدا لكون المقاصد استمدت من أصول الفقه وخرجت من رحمه، وهذا لا ينازع فيه اثنان ولا يتناطح فيه عنزان، ولا يهمنا الخوض في بيان النسبة بينهما فلهذا محله وللكلام عنه مجاله، بل الذي يهمنا الآن هو إيضاح أن هذا العلم هو؛ إبداع إسلامي خالص، علم يبين قيمة المنهج عند علماء الإسلام ومفكريه، فبه وعلى منهاجه يتمكن العالم والفقيه والمفكر من استنباط الحكم الشرعي واستخراجه من النصوص الشرعية التي جاء بها الوحي قرآنا وسنة.

فعلم أصول الفقه يبين لنا مدى العناية التي أعطاها الدين الإسلامي للعقل، فهو إلى جانب كونه لم يحجر على العقل ويكبله بقيود لا تسمح له بحرية التفكير، وضع له منهجا قويما يسير عليه ويعمل وفقه، مسترشدا بهداية الوحي الإلهي الذي دعا الإنسان إلى التفكير والنظر، والقرآن ممتلئ بالآيات الكثيرة الدالة على هذا المعنى، منها على وجه التمثيل قوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [العنكبوت: 19]. بل إن الإسلام ذم الذين لم يستعملوا عقولهم وعطلوها وصورهم في أبشع صورة، مشبها لهم بالبهائم العجماء التي لا تعقل قائلا تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ [الأعراف: 179].

(1) الوجيز في أصول الفقه: 1 / 102.

وإذا تبين لنا مدى العناية التي أولاها الإسلام للعقل فإنه لا يبقى أي مجال للذين في قلوبهم مرض من الحاقدين على الإسلام المدعين أنه دين تعبد محض لا يترك للعقل أدنى حرية للتفكير والنظر في مآلات الأمور، وما أكثر مثل هذه الادعاءات، وللرد عليها وتفنيدها وجب على طالب العلم التسلح بهذا العلم الشاسع الواسع الذي أعطى العقل المجال الكافي والحرية الكافية للعمل والتأمل والتفكير.

وغير خاف على الباحثين أن علم أصول الفقه هو نتاج خالص للمسلمين تحدثوا فيه عن آليات الاستنباط، وشروط الاجتهاد. يضاف إلى علم الحديث الذي أبدعوه لحفظ السنة وتبليغها وبيان صحيحها من سقيمها، العلم الذي يبين قمة النزاهة في النقد والتحري في النقل، حتى بلغ الأمر بأهل الحديث أنهم كانوا لا يأخذون الحديث عمن يكذب على البهيمة[1]. بالله عليكم حدثونا عن ثقافة وتحر وإنصاف واحتياط مثل هذا؟!.

وإذا كان المسلمون قد أبدعوا علوما كثيرة في مختلف مجالات الحياة فإن العلم الثاني الذي أبدعه المسلمون واخترعوه في نظر - الدكتور محمد الزحيلي- «هو علم أصول الفقه ليعبد طريق التشريع، ويصون المصادر، ويحدد الطريقة المثلى للاستفادة من الكتاب والسنة، لاستنباط الأحكام

---

(1) تنسب القصة للإمام البخاري لكن الذي وقفت عليه: « أن جماعة من أصحاب الحديث ذهبوا إلى شيخ ليسمعوا منه فوجدوه خارج بيته يتبع بغلة له قد انفلتت يحاول إمساكها وبيده مخلاة يريها البغلة ويدعوها لعلها تستقر فيمسكها فلاحظوا أن المخلاة فارغة فتركوا الشيخ وذهبوا وقالوا إنه كذاب كذب على البغلة بإيهامها أن في المخلاة شعيراً والواقع أنه ليس فيها شيء». ينظر كتاب: التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل للشيخ المعلمي اليماني، مع تخريجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني - زهير الشاويش - عبد الرزاق حمزة: 213/1. ط: 1. المكتب الإسلامي: 1406هـ / 1986م.

منهما، ورسم المنهج السديد في تفسير النصوص فيهما، وتحديد دلالتها الدقيقة، واستخلاص سائر المصادر التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية، ليحقق المسلمون الخلافة الراشدة في تطبيق الدين كما أراد الله ورسوله، وكما يتفق مع مقاصد الشريعة الغراء، وأهدافها العليا. وجاءت معالم أصول الفقه الأولى في القرآن والسنة، وأرسى دعائمها كبار الصحابة والتابعين، واعتمد عليها الأئمة المجتهدون في القرنين الأول والثاني، فجاءت متناثرة في ثنايا كلامهم، حتى قام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى فجمعها ودونها وكشفها وحدد منهجها»[1].

وبيانا لأهمية أصول الفقه الإسلامي ومكانته يقول الأستاذ محمد همام: علم أصول الفقه علم منهجي؛ وضع من خلاله علماء المسلمين القواعد التنظيمية للتفكير الإسلامي، مما عصمه في كثير من المراحل التاريخية من الذوبان داخل أنساق منهجية مفارقة، كما أهلته للتعامل الدقيق مع الوحي. فبفضل المجهود النظري والمنهجي لعلماء أصول الفقه تحطمت «أسطورة أرسطو» العقل الواحد، والذي تلبس به بعض الفلاسفة المسلمين، وكانوا على وشك أن يوقعوا الأمة في اندحار علمي مروع. فالمجهود الأصولي كان الركيزة الأساسية للمنهج الإسلامي الاستقرائي القائم على التجربة تنظّمه قوانين بسيطة ومحددة. وكان إلى حد كبير تعبيرا عن روح الإسلام التي تجمع بين معطيات النظر ومقتضيات العمل، عكس المنهج اليوناني المؤسس على القياس المشبع بالنظر الفلسفي المجرد[2].

---

(1) ينظر بحث تحت عنوان: «الشافعي واضع علم أصول الفقه»: 2. منشور على موقع رابطة العلماء السوريين: https://islamsyria.com/site/show_library/250

(2) تجديد أصول الفقه في مشروع الدكتور حسن الترابي - قدم هذا البحث إلى ندوة المنهج النقدي في القرآن الكريم والمراجعات الفكرية للتراث الإسلامي جامعة السلطان مولاي سليمان، كلية=

وعليه فإننا نخلص إلىٰ أن علم أصول الفقه الذي رسم خطة الاجتهاد لعلماء الإسلام ووضع منهج البحث لمفكريه، وبيّن طرق استنباط الأحكام الشرعية من نصوص الوحي، وضَّح لنا تمام الوضوح تلك العلاقة القائمة بين النقل والعقل، وبين التنزيل والتأويل، وبين النص والظاهر، فأعطىٰ لكل مجاله الذي يسبح فيه بدون أي تقاطع بين هذه الثنائيات ولا تنافر أو تناقض بينها، فالوحي يخاطب العقل والعقل لابد منه لفهم الوحي، فلا غنىٰ لأحدهما عن الآخر.

وهذا المعنىٰ هو الذي يؤكده حجة الإسلام الإمام الغزالي رحمه الله تعالىٰ بقوله: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلمُ الفقه وأصولُه من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرُّف بمحض العقول؛ بحيثُ لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني علىٰ محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد»[1].

المطلب الثالث – أهمية علم مقاصد الشريعة:

إن التقسيم المعروف لمدرسة الأصوليين اتجه إلىٰ مناهج ثلاثة في الغالب الأعم، وهي: منهج كلامي جدلي؛ يجعل منطلقه القواعد الكلية والتنظير لها، ومنهج ثان: هو المنهج الفقهي؛ الذي ينطلق من فروع المذهب ويؤصل لها، وإلىٰ جانبهما منهج دمج بين الطريقتينن - ويعتبر الإمام ابن السبكي من رواد هذا الاتجاه.

= الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال المغرب المنعقد بتاريخ: 24-25-26 يونيو 2008م. والمقال منشور علىٰ موقع المنتدىٰ الفكري للإبداع: http://almultaka.org/site.php?id=624

(1) المستصفىٰ للغزالي: 1/ 4. تحقيق: محمد عبد السلام الشافعي. ط: دار الكتب العلمية: 1993.

غير أن هناك منهجا رابعا؛ وهو الذي سلكه الإمام الشاطبي رحمه الله فهو - كما يقول الدكتور أحمد الريسوني - قد: «مزج علم أصول الفقه وعجنه بماء المقاصد، وبناه على أساسها في تناول الأدلة أو الأحكام أو الدلالات أو الاجتهاد والتقليد، أوغير ذلك من مباحث الأصوليين؛ كل ذلك يتناوله واضعا في أساسه وروحه مراعاة مقاصد الشرع»[1].

إن الإمام الشاطبي ينص بشكل قاطع وواضح على أن تلك الشروط المتعلقة بالمجتهد التي أطال الأصوليون الحديث عنها وبسطوا القول فيها، محصورة في أمرين اثنين لا ثالث لهما، قائلا: إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: الممكَّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها[2].

فلمقاصد الشريعة -كما يقول الدكتور عبد المجيد النجار-: «أهمية بالغة في الحركة الفقهية بصفة عامة، وفي الحركة الاجتهادية بصفة خاصة؛ ذلك لأن هذه الحركة فيما تهدف إليه من تقرير لأحكام الشريعة مستخرجة من النصوص أو مستحدثة بالاجتهاد ينبغي أن تكون مستهدية بالمقاصد، مبنية وفق مقتضياتها، إذ إنما هي أحكام تقرر من أجل تحقيقها، فهي غايتها التي بها تتحدد وجهتها، وعلى أساسها يتم بناؤها»[3].

ويذهب الأستاذ أحمد زكي يماني حفظه الله أبعد من ذلك فيقول: «إن الاجماع يكاد أن ينعقد إلا من فئة قليلة، على أن مقاصد الشريعة هي أهم آلية لتجديد الفقه يستخدمها الفقهاء والمجتهدون للوصول إلى الأحكام

(1) محاضرات في مقاصد الشريعة للريسوني: 78. ط: 1. دار السلام: 2009.

(2) الموافقات: 4 / 83.

(3) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة لعبد المجيد النجار: 6. ط: 1. دار الغرب الإسلامي: 2006.

الشرعية التي تواجه المتطلبات المستجدة والظروف المتجددة»[1].

وبيانا للأهمية القصوىٰ لمقاصد الشريعة يقول الإمام الغزالي رحمه الله: «وإنما قبلة المجتهد مقاصد الشرع، فكيف ما تقلّبَ وهو يراعي مقصود الشرع فهو مستقبل للقبلة»[2].

ونجد الإمام الغزالي في كتابه العظيم؛ «إحياء علوم الدين» يجعل البحث عن أسرار الشريعة من أهم صفات العالم المجتهد، حيث يقول: «ثُمَّ إذا قلّدَ صاحبُ الشرع صلىٰ الله عليه وسلم في تلقي أقواله وأفعاله بالقبول، فينبغي أن يكون حريصاً علىٰ فهم أسراره، فإن المقلد إنما يفعل الفعل لأن صاحب الشرع صلىٰ الله عليه وسلم فعله، وفعله لا بد وأن يكون لسر فيه، فينبغي أن يكون شديد البحث عن أسرار الأعمال والأقوال فإنه إن اكتفىٰ بحفظ ما يقال كان وعاء للعلم ولا يكون عالماً، ولذلك كان يقال: فلان من أوعية العلم؛ فلا يسمىٰ عالماً إذا كان شأنه الحفظ من غير اطلاع علىٰ الحِكَم والأسرار»[3].

المبحث الثاني – طرق إثبات المقاصد ودور العقل فيها:

إن طرق الكشف عن مقاصد الشريعة ووسائل إثباتها يعتبر أمرا من الأهمية بمكان، وقد وضع أسسه الإمام الشاطبي رحمه الله في آخر كتاب المقاصد من الموافقات، فعقد فصلا لذلك قائلا فيه: «ولكن لا بد من

(1) مقدمة كتاب علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه لابن بيه: 5.

(2) حقيقة القولين لأبي حامد الغزالي: 312. دراسة وتحقيق: مسلّم بن محمد الدوسري، منشور بمجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الثالث، ص: 211، بتاريخ: جمادىٰ الأولىٰ 1429هـ/2008م.

(3) إحياء علوم الدين للغزالي: 1 / 93. ط: 1. دار ابن حزم: 2005م.

خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان، وتعرف بتمام المقصود فيه بحول الله.فإن للقائل أن يقول: إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع، فبماذا يعرف ما هو مقصود للشارع مما ليس بمقصود؟

إلا أن الإمام الشاطبي قبل أن يبيّن الجهات الأربع التي وضعها لمعرفة مقاصد الشرع، بيّن الاتجاهات المختلفة في التعرف على مقاصد الشريعة، والمتعارضة في موقفها من النص:

الاتجاه الأول – هو الاتجاه الظاهري؛ وهو الذي يرى أن لا سبيل إلى معرفة مقاصد الشارع إلا من خلال التنصيص عليها صراحة، من الشارع نفسه. وهذا مذهب الظاهرية[1].

الاتجاه الثاني – يرى أن مقصد الشارع ليس في الظواهر، ويطرد هذا في جميع الشريعة؛ فلا يبقى في ظاهر متمسَّك، وهؤلاء هم الباطنية، وألحق بهؤلاء من يغرق في طلب المعنى بحيث لو خالفت النصوصُ المعنى النظري كانت مطرحة[2].

وقد صنف الدكتور أحمد الريسوني هؤلاء على ضربين:

أ- من لا يعتدّون -نهائيا- بظواهر النصوص، بل يعتبرون أن مقاصد النصوص، هي -دائمًا- شيء آخر، وهو الباطن، «وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم الباطنية».

(1) نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: 149.

(2) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه لابن بيه: 43.

ب- المبالغون في القياس، المقدمون[1] له على النصوص. ولم يسم من هؤلاء أحدا ولا مذهبا[2].

الاتجاه الثالث- يجمع بين اعتبار النصوص وظواهرها ومراعاة معانيها وعللها؛ وهذا الاتجاه هو الذي ارتضاه الإمام الشاطبي مشيرا إليه بقوله: والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعا، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض،وهو الذي أَمَّهُ أكثر العلماء الراسخين؛ فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع[3].

وقد اعتبر الشيخ ابن بيه هذا التقسيم الذي نهجه الإمام الشاطبي دقيقا، إلا أنه يحتاج إلى تجلية، ثم أوضح أن المدارس الفقهية قد اختلفت بين متمسك بظواهر النصوص مع دليل واحد وهو الاستصحاب، وهؤلاء هم أهل الظاهر.وشاركهم الشافعية في الأخذ بظاهر النص مع زيادة القياس واضطراب في مسألة الاستصلاح، وهؤلاء حسب تعبيره أقرب إلى حرفية النص.

وأما المالكية والحنفية والحنابلة فزادوا على الظاهر والقياس دليلا آخر وهو الاستدلال...[4]، وقد استخلص حفظه الله أن المدرسة المقاصدية التي تعترف بالمعنى ومعقول النص ليست على درجة واحدة ولا على

(1) هكذا وردت كلمتا: «المبالغون والمقدمون» بالرفع في الأصل وهي صحيحة إعرابا، وذلك لأنها إما مجرورة على البيان، أو مرفوعة كما في النص على الخبرية لمبتدأ مقدر.

(2) نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: 149.

(3) الموافقات: 2 / 305.

(4) وسيأتي الحديث عنه في المطلب الذي خصصته لبيان مجالات العقل عند علماء المقاصد.

وزان واحد: فالشافعية أقرب إلىٰ الظاهرية. بينما يمكن اعتبار المدارس: المالكية والحنبلية والحنفية أقرب إلىٰ نظرية المقاصد؛ لقولهم بالاستحسان الذي يشمل المصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان، علىٰ تفاوت في درجة الأخذ؛ فحينما يقول المالكية بالمصالح المرسلة وبثلاثة أنواع من الاستحسان، يبالغ الحنفية في الأخذ بالاستحسان ليستغنوا به عن الاستصلاح، ويأخذ الحنابلة مع المالكية بسد الذرائع وبطرف من الاستحسان، ويتردد النقل عنهم في الأخذ بالمصالح المرسلة[1].

هذا ما يتعلق بالاتجاهات التي تمثل هذه الجدلية بين المعنىٰ ومعقول النص كما اتضح من كلام الإمام الشاطبي رحمه الله، وأما الضابط الذي يعرف به مقصد الشرع فإنه يعرف من جهات:

الجهة الأولى: مجرد الأمر والنهي، الابتدائي التصريحي.

الجهة الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي. وهذا الطريق يعنىٰ بجانب كيفية التعرف علىٰ علل الأمر والنهي، ويعرف عند الأصوليين بمسألة مسالك العلة، ومسالك العلة متعددة فمنها ما يعرف بالنص ومنها ما يعرف بالعقل، ومن هنا ستتضح لنا تلك الازدواجية بين النقل والعقل وأنهما معتبران معا ولكل مجاله الذي يسبح فيه، بلا تناقض أو تضاد. وخلاصة مسالك العلة عند الأصوليين ما يلي:

1. **النص**: والمراد به في مسالك العلة ما كانت دلالته علىٰ العلية ظاهرة سواء كانت قطعية أو محتملة. فهو هنا يُقصَد به الدليل النقلي المقابل للدليل العقلي، وألفاظه كثيرة كالتصريح بلفظ الحكمة مثلا أو ذكر ما هو

(1) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه: 44، بتصرف كبير.

من صرائح التعليل كحروف التعليل المتعددة.

2. **الإجماع بنوعيه:**

أ. الإجماع على أن هذا الحكم معلل كإجماعهم على أن تحريم الربا معلل.

ب. إجماعهم على أن هذا الوصف علة لهذا الحكم كالإسكار بالنسبة للخمر.

3. **الإيماء:** وهو لغة: الإشارة. واصطلاحا: هو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان الكلام بعيدا عن فصاحة كلام الشارع[1].

4. **المناسبة:** والمراد بها تعيين علة الأصل بمجرد إبداء المناسبة من ذات الوصف لا بنص ولا غيره. قال ابن السبكي رحمه الله: ويسمى استخراج الوصف المناسب تخريج المناط؛ لأنه إبداء ما نيط به الحكم، وهوتعيين العلة بإبداء مناسبة بين المعين والحكم، مع الاقتران بينهما والسلامة للمعين عن القوادح في العلية،كالإسكار في حديث مسلم «كل مسكر حرام» فهو لإزالته العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة، وقد اقترن بها وسلم عن القوادح[2]. وقد اعتبر الشيخ عبد الله دراز رحمه الله تعالى أنه لابد في المعتبر من المناسبة أن يكون مؤثرا أو ملائما، وكل منهما يستند إلى نص أو إجماع[3]، وعليه فهي تعتبر مسلكا مستمدا من النقل لا العقل.

5. **الشبه:** ويقصد به تردد الفرع بين أصلين شبهه بأحدهما في الأوصاف

---

(1) مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية لليوبي: 136.

(2) حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع: 2 / 316.

(3) تعليق عبد الله دراز على الموافقات هامش: 2 / 244.

أكثر. ويمثل له بالعبد إذا أتلف فإنه مردّد في الضمان بين الإنسان الحر من حيث إنه آدمي، وبين البهيمة من حيث إنّه مال، لكن شبهه بالمال أكثر من الحر بدليل أنه يباع ويورث[1].

6. **السبر والتقسيم**: وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه وإبطال ما لا يصلح منها للعلية فيتعين الباقي لها، كأن يحصل أوصاف البُرّ في قياس الذُّرَة مثلا عليه في الطعم وغيره ويبطل ما عدا الطعم بطريقه فيتعين الطعم للعلية[2].

وهذا من المسالك التي تدرك بالعقل لا بالنص وفي ذلك يقول الشيخ عبد الوهاب خلّاف رحمه الله: والسبر والتقسيم يكونان حيث لا يوجد نص أصلا على مناط الحكم، ويراد التوصل بهما إلى معرفة العلة لا إلى تهذيبها من غيرها[3].

7. **الدوران**: والمراد به أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه[4]. ومن هنا قيل العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما.

8. **الطرد**: وهو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة؛ أي لا بالذات ولا بالتبع. كقول بعضهم في الاستدلال على عدم التطهر بالخل، هو مائع لا تبنى القنطرة على جنسه؛ - أي لم يعتد بناء القنطرة عليه بحيث يجري من تحتها كالماء-، فلا تزال به النجاسة كالدهن؛ - أي بخلاف الماء فتبنى القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة-. فبناء القنطرة بالنظر للماء، وعدمه

---

(1) شرح المحلي على ورقة إمام الحرمين: 58. ط: 1. دار الرشاد الحديثية: 2002.

(2) حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع: 2 / 313.

(3) أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف: 87. ط: دار الحديث.

(4) جمع الجوامع لابن السبكي: 94. تعليق: عبد المنعم خليل. ط: 2. دار الكتب العلمية: 2003.

بالنظر للخل، لا مناسبة فيه للحكم الذي هو زوال النجاسة بالنظر للماء وعدمه بالنظر للخل، أصلا؛ - أي لا بالذات ولا بالتبع-، وإن كان ما ذكر من البناء وعدمه مطردا لا نقض فيه؛ كالتفسير أو التعليل للاطراد[1].

9. **تنقيح المناط**: وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالأعم، أو تكون أوصاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي، ويمثل لذلك بحديث الصحيحين في المواقعة في نهار رمضان، فإن أبا حنيفة ومالكا حذفا خصوصها عن الاعتبار وأناطا الكفّارة بمطلق الإفطار، كما حذف الشافعي غيرها من أوصاف المحل؛ ككون الواطئ أعرابيا وكون الموطوءة زوجة وكون الوطء في القبل عن الاعتبار وأناط الكفارة بها[2].

وقد اعترض الشيخ عبد الوهاب خلاف على هذا المسلك معتبرا أن تنقيح المناط إنما يكون حيث دل النص على العلية من غير تعيين وصف بعينه علة، وعليه فهو ليس مسلكا إلى تعليل الحكم، لأن تعليل الحكم مستفاد من النص، وإنما هو مسلك لتهذيب وتلخيص علة الحكم مما اقترن بها من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلية[3].

10. **إلغاء الفارق**: بأن يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه؛ «كإلحاق الأمة بالعبد في السراية» فالفارق بين الأمة والعبد الأنوثة، ولا تأثير لها في منع السراية فتثبت السراية فيها لما شاركت فيه العبد[4].

(1) حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع: 2 / 336.
(2) المرجع السابق نفسه: 2 / 337.
(3) أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف: 86.
(4) حاشية العطار: 2 / 338.

وقد اعتبر الإمام ابن السبكي رحمه الله أن إلغاء الفارق، والدوران، والطرد، على القول به، ترجع ثلاثتها إلى ضرب شبه، إذ تحصّل الظن في الجملة لا مطلقا،فهي تفيد شبها للعلة لا علة حقيقية، ولا تعين جهة المصلحة المقصودة من شرع الحكم؛ لأنها لا تدرك بواحد منها بخلاف المناسبة[1].

الجهة الثالثة: اعتبار أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

الجهة الرابعة: السكوت عن شارع التسبب أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له[2].

الجهة الخامسة الاستقراء: يضاف إلى هذه الجهات السابقة الاستقراء: وفي ذلك يقول الشيخ أحمد الريسوني حفظه الله: وهذا المسلك -باعتبار أهميته- حقه أن يكون الأول. ولكن الغريب أن الشاطبي لم يذكره أصلًا مع الجهات الأربع التي تعرف بها مقاصد الشارع، والتي خصص لها خاتمة كتاب المقاصد. فهو لم يجعله لا الأول ولا الخامس!... ومهما يكن الأمر، فإن الذي يمكن الجزم به باطمئنان، هو أن الاستقراءعند الشاطبي هو أهم وأقوى طريق لمعرفة وإثبات مقاصد الشريعة[3]. خصوصا وأن الإمام الشاطبي رحمه الله نص في مطلع كتاب المقاصد من كتابه الموافقات عليه بقوله: والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح

(1) مزجت كلام ابن الإمام السبكي بكلام الإمامين المحلي والعطار. ينظر شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار: 2 / 339.

(2) الموافقات الصفحات: 305، و306، و308، و318.

(3) نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: 283.

العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره[1].

هذه هي الأسس الأولية التي وضعها الإمام الشاطبي رحمه الله من أجل الكشف عن مقاصد الشريعة وكيفية التعرف عليها، وقد قلده في ذلك كل من أتى بعده ولم يخرج عن رسمه، وفي ذلك يقول الدكتور جمال الدين عطية حفظه الله: إن الذي يتتبع ما كتب في المقاصد لا يفوته أن يلاحظ أن ما أورده اللاحقون على الشاطبي لم يخرج عما كتبه، واقتصر عملهم على اختصاره أو إعادة ترتيبه، والذي يتلخص هو أن الطرق التي تعرف بها مقاصد الشريعة هي:

1. النص الصريح على التعليل في الكتاب والسنة.

2. استقراء تصرفات الشرع وهي نوعان:

الأول- استقراء للأحكام التي عرفت عللها بطريق مسالك العلة بدون نص صريح عليها.

الثاني- استقراء أدلة أحكام اشتركت في غاية واحدة وباعث واحد.

3. الاهتداء بالصحابة في فهمهم لأحكام الكتاب والسنة.

وقد تجاهلوا جميعا ما قرره السابقون على الشاطبي من دور العقل والفطرة في معرفة المصالح والمفاسد في حالة غياب النص[2].

وإذا أخذنا برأي الدكتور جمال الدين عطية حفظه الله ورجعنا إلى

(1) الموافقات: 2 / 4.

(2) نحو تفعيل مقاصد الشريعة لجامل الدين عطية: 15. ط: دار الفكر- منشورات المركز العالمي للفكر الإسلامي: 2003.

ما كتبه الأصوليون في هذه المسألة نجد على وجه المثال إمام الحرمين الجويني {ت:478هـ} رحمه الله تعالى، أحد منظري الفكر المقاصدي ورواده الأوائل الذي ابتدع نظرية التقسيم الثلاثي للمقاصد إلى ضروريات وحاجيات ومحسنات، كتابا في الاستدلال من كتابه البرهان في أصول الفقه. قال فيه:

اختلف العلماء المعتبرون والأئمة الخائضون في الاستدلال وهو: معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنصوب جار فيه[1].

ثم نص على أن المذاهب في الاستدلال ثلاثة، ونسبها إلى أصحابها القائلين بها مبينا نظرية كل مذهب ومبناها، والإمام الجويني رحمه الله، قد سرد الأقوال ثم ذكر أنها ترجع إلى ثلاثة مذاهب قائلا: فالمذاهب إذاً في الاستدلال ثلاثة:

أحدها: القول برد الاستدلال وحصر المعنى فيما يستند إلى أصلٍ، وهذا نسبه للقاضي الباقلاني وطوائف من متكلمي الأصحاب.

الثاني: جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بعدت، إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع: وقد ذكر إمام الحرمين أن الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة رحمه الله تعالى أفرط في القول بالاستدلال، فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة..

(1) البرهان في أصول الفقه للجويني: 2 / 161- 163. تحقيق: صلاح عويضة. ط: 1. دار الكتب العلمية: 1418هـ-1997م.

الثالث: هو المعروف من مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالىٰ: التمسك بالمعنىٰ وإن لم يستند إلىٰ أصلٍ علىٰ شرط قربه من معاني الأصول الثابتة:وممن اختار اتجاه الشافعي هذا معظمُ أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهما، فذهبوا إلىٰ اعتماد الاستدلال وإن لم يستند إلىٰ حكم متفق عليه في أصلٍ، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا وبالمصالح المستندة إلىٰ أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة[1].

ونظرا لأن المقام لا يقتضي التطويل ولا الاستقصاء والتتبع لشساعة علم المقاصد وكثرة المتكلمين فيه من جهة، ولتداخله مع علم أصول الفقه من جهة ثانية، سأنتقل مباشرة للوقوف مع آراء أهم رموز الفكر المقاصدي والمتخصصين بالحديث عنه، المؤلفين فيه مستقلا عن غيره، ومن أبرز أولئك سلطان العلماء الإمام عز الدين بن عبد السلام المجمع علىٰ إمامته وحفظه {**ت**:660**هـ**} رحمه الله تعالىٰ، فقد ذكر فصلا في كتابه الماتع العظيم الذي لم يسبق إلىٰ مثله وسماه: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» بين فيه طريقة معرفة المصالح والمفاسد، قائلا:

«ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها **معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع**؛ إذ لا يخفىٰ علىٰ عاقل **قبل ورود الشرع** أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن... **واتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع** علىٰ تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض، وعلىٰ تحصيل الأفضل

(1) المصدر السابق نفسه: 2 / 161.

فالأفضل من الأقوال والأعمال. وإن اختلف في بعض ذلك فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي والرجحان...، واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد نظرا لهم من رب الأرباب...، فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولو خير بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن...»[1].

كما بين في فصل آخر عقده خصيصا لذكر الطرق التي تعرف بها مصالح الدارين، فقال: «**أما مصالح الدارين**[2] **وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع،** فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح. **وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات،** فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على **عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به،** ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها، مع أن الله عز وجل لا يجب عليه جلب مصالح الحسن، ولا درء مفاسد القبيح كما لا يجب عليه خلق ولا رزق ولا تكليف ولا إثابة ولا عقوبة، وإنما يجلب مصالح الحسن، ويدرأ مفاسد القبيح طَوْلا منه على عباده وتفضّلا، إذ لا حجر لأحد عليه»[3].

---

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 1 / 5 -7. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. ط: مكتبة الكليات الأزهرية: 1414هـ.

(2) هكذا ورد في النسخ المطبوعة من كتاب قواعد الأحكام.. ولعل الصواب «مصالح الآخرة»، كما نقلها الشاطبي في الموافقات: 2 / 36.

(3) المصدر السابق نفسه: 1 / 10.

والذي يتلخص لنا من خلال التتبع لكلام إمام علم المصالح والمفاسد وواضع أسسها وقواعدها المفصلة، أنه يعتبر الطريق الذي سلكه في تقدير مصالح الدارين ومفاسدهما هو منهج الشريعة كما يؤكد ذلك بقوله: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، **وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك**. ومثل ذلك أن من عاشر إنسانا من الفضلاء الحكماء العقلاء وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة. ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دِقّه وجِلّه، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح»[1].

وقال في كتابه: «الفوائد في اختصار المقاصد» المعروف بالقواعد الصغرىٰ: «ولا تعرف مصالح الآخرة ومفاسدها إلا بالشرع، وتعرف مصالح الدنيا ومفاسدها بالتجارب والعادات»[2].

وقد استدرك الإمام الشاطبي علىٰ مقولة عز الدين بن عبد السلام هذه الذي أطلق فيها أن المصالح والمفاسد الدنيوية ومناسباتها وراجحاتها ومرجوحاتها، يعرف معظمها بالضرورات والتجارب والعادات والظنون

(1) المصدر السابق نفسه: 2 / 189.

(2) الفوائد في اختصار المقاصد لعز الدين بن عبد السلام: 1 / 41. تحقيق: إياد خالد الطباع. ط: 1. دار الفكر المعاصر: 1416هـ.

المعتبرات.. وفي ذلك يقول الشاطبي معقبا على كلام العز بن عبد السلام بعد إيراده له: «وفيه بحسب ما تقدم نظر، أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع، فكما قال. وأما ما قال في الدنيوية، فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض، ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام. ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معا، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصدا لإقامة مصالح الدنيا، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بث في ذلك من التصرفات، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه، فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها، فذلك لا نزاع فيه»[1].

وأما فيما يتعلق ببيان نظرية الإمام الشاطبي رحمه الله في اعتماده للعقل بجانب النقل، فله نصوص كثيرة توضح لنا ذلك، فيقول في المقدمة الثالثة: الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم؛ فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبيّن في علم الكلام، فإذا كان كذلك؛ فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة

(1) الموافقات: 2 / 78.

الشرعية[1].

وقال في المقدمة العاشرة: إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل[2].

وللإمام الشاطبي نصوص أخرى تسير في هذا الاتجاه من اعتماده للعقل، إلا أنه يبقى محدودا مقارنة بالمنهج الذي سلكه الإمام العز بن عبد السلام، بل إن الشاطبي تعرض للرد عليه في اعتباره: «أن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع، وأما الدنيوية، فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات...». قائلا: وفيه بحسب ما تقدم نظر[3].

فالإمام الشاطبي رحمه الله يقرر بوضوح أنه لا استقلال للعقل بالدلالة على الأحكام الشرعية فيه لأن النظر فيها: «لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع». ومن هنا حدد الدكتور الحسني وظائف العقل عند الإمام الشاطبي في الحالات التالية:

1. تركيب الدليل العقلي على الدليل السمعي، كأن تكون إحدى المقدمات عقلية والباقي شرعية.

2. إعانة الدليل العقلي في طريق تحصيل الدليل السمعي، كأن يكون الدليل سمعيا، ويستعان على تحقيق نتيجة بدليل عقلي.

---

(1) الموافقات: 1 / 26.

(2) المصدر السابق نفسه: 1 / 64.

(3) الموافقات: 1 / 36.

3. تحقيق العقلي مناط الدليل السمعي[1].

وقد قام الدكتور جمال الدين عطية حفظه الله بتحرير محل النزاع، معتبرا أن المعترضين علىٰ القائلين بالرجوع إلىٰ العقل أو الفطرة أو التجارب في حالة عدم وجود نص أو إجماع لم يكونوا في الحقيقة ضد هذه المصادر، وإنما دعاهم إلىٰ ذلك أمران أساسيان:

أولهما: أنهم كانوا يحاربون معركة وهمية –حسب تعبيره- هي معركة التحسين والتقبيح العقليين بصورتهما القديمة التي قيل فيها بأن الله تعالىٰ يجب عليه رعاية الصلاح للعباد، وأنه لا يجوز عليه خلاف ذلك.

ثانيهما: أنهم كانوا يخشون من الانجرار إلىٰ القول بعدم الحاجة إلىٰ الشريعة، لأن العقل يغني عنها[2].

وأما الدكتور أحمد الريسوني حفظه الله فقد ناقش هذه المسألة نقاشا مطولا محددا مجالات العقل في تقدير المقاصد في جوانب ثلاث هي:

1. التفسير المصلحي للنصوص.

2. تقدير المصالح المتغيرة والمتعارضة.

3. تقدير المصالح المرسلة. معقبا علىٰ ذلك بقوله: وبالتأمل في هذه المجالات ومدىٰ حاجاتها إلىٰ إعمال العقل وإيقاد الفكر، يتضح لنا جليا، أن حكمة الله اقتضت أن يفسح للعقل البشري وللاجتهاد البشري مجالات

(1) نظرية المقاصد عند ابن عاشور للحسني: 111. منشورات: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: 1995.

(2) نحو تفعيل مقاصد الشريعة: 25.

رحبة للعمل والنضج والترقي[1].

المبحث الثالث- نماذج مبينة لجدلية العقل والنقل عند المقاصديين:

إنني في هذا المطلب أريد أن أذكر نماذج يتضح من خلالها مدىٰ اعتبار علماء أصول الفقه للعقل وأهميته عندهم، فهو إلىٰ جانب النقل توأمان لا غنىٰ لأحدهما عن الآخر، إذ كيف يتم الاستغناء عن العقل والتمسكُ بظواهر النصوص وحرفيتها، والعقل هو أهم آلة في الاجتهاد من أجل استنباط الأحكام الشرعية التي ما جاء النقل إلا من أجل تحقيقها ! ولا أدل علىٰ ذلك من تعريفهم للاجتهاد علىٰ اختلاف عباراتهم واتفاق مآلاتها، ومنها عباراة الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله: «هو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد»[2].

وقال الإمام تاج الدين ابن السبكي رحمه الله: «هو اسْتِفرَاغ الفَقيه الْوسعَ لتحصيل ظن بحكم»[3].

ولعل أقرب العبارات - كما قال الشيخ يوسف القرضاوي حفظه الله[4]- المعبر بها عن الاجتهاد هو ما قاله الإمام الشوكاني رحمه الله: «هو: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط»[5].

(1) نظرية المقاصد عند الشاطبي: 58 – 70.

(2) المستصفىٰ للغزالي: 342.

(3) حاشية العطار علىٰ شرح الجلال المحلي علىٰ جمع الجوامع: 1 / 420.

(4) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للقرضاوي: 11. ط: 4. دار القلم: 1432ه، 2011م.

(5) إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني: 2 / 187. تحقيق: ناجي السوَيد، ط: 1. المطبعة العصرية: 2009م.

فواضح من ذلك أن بذل الوسع لا يكون إلا من خلال استعمال النظر عن طريق التأمل والبحث في نصوص الوحي للوصول إلىٰ حكم شرعي في واقعة من الوقائع، وباب الاجتهاد باب أساس في أصول الفقه ومقاصد الشرع، ومن خلاله تتضح المزاوجة بين العقل والنقل عند علماء المسلمين وأنهم غير جامدين علىٰ النص غاضين النظر عن العقل متمسكين بحرفية النقل يعتريهم الجمود والتقليد كما يصفهم المغرضون، بل يتمسكون بالنص مستعملين العقل لفهمه واستنباط الأحكام منه مراعين مبانيه ومعانيه، مسترشدين بمقاصده، آخذين لبه.

ومن أهم الجوانب التي تظهر فيها هذه الجدلية بين العقل والنقل جلية باب الاستدلال بمفهومه الواسع الكبير، إذ أن الاستدلال عند علماء الأصول يستعمل بمعناه العام والخاص، أما المعنىٰ الخاص فهو لغة: طلب الدليل، واصطلاحا قال الشوكاني: وهو في اصطلاحهم، ما ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس[1].

وعرفه الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله بقوله: الاستدلال لغة: هو طلب الدليل، ويطلق في عرف الأصوليين علىٰ أمرين: أحدهما إقامة الدليل مطلقا من نص أو إجماع أو غيرهما. والثاني: نوع خاص من الدليل غير الكتاب والسنة والإجماع والقياس وهو المراد هنا بقوله:

ما ليس بالنص من الدليل وليس بالإجماع والتمثيل[1].

وهذا النوع من الاستدلال يشمل عندهم مذهب الصحابي، والمصالح

(1) إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني: 2 / 172.

(1) نثر الورود علىٰ مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي: 562.

المرسلة، والاستصحاب، والاستحسان، والاستقراء الذي هو عند الشاطبي أهم مسلك تعرف به مقاصد الشريعة، والعوائد والأعراف، وسد الذرائع وغير ذلك.. ومما يدخل في باب الاستدلال القياس المنطقي بنوعيه: الاقتراني؛ الذي تكون النتيجة مذكورة فيه بمادتها دون صورتها وهو ما يعبرون عنه بكون النتيجة مذكورة بالقوة لا بالفعل، والنوع الثاني القياس الاستثنائي؛ وضابطه ما كانت النتيجة فيه مذكورة بمادتها وصورتها هي أو نقيضها، وهو ما يعني عندهم الانتاج بالفعل، وواضح من هذا تمام الوضوح أنه أمر عقلي[1].

وقال الإمام الغزالي: الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب: اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل علىٰ براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات. وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع[2].

وسأقتصر في هذا البحث القصير علىٰ التمثيل ببعض النماذج التي تُظهر لنا هذه الجدلية بين النقل والعقل عند علماء المقاصد، ومن ذلك المسائل التالية: الاستحسان والاستصلاح، والتحسين والتقبيح.

أولا – قضية الاستحسان والاستصلاح:

إن بوادر الجدل الأولىٰ بين أرباب المذاهب الفقهية وروادها الكبار كانت حول هذين الأمرين، وقد وضع الشيخ العلامة أحد مجتهدي العصر عبد الله

(1) ينظر التفصيل الكلام عن القياس المنطقي نشر الورود علىٰ مراقي السعود للشنقيطي: 562.

(2) المستصفىٰ: 159.

بن بيه حفظه الله تعالىٰ لهذه القضية رسما رائعا متماسكا جذابا إذ اعتبر أن المقاصد خرجت من عباءة الجدل في الاستحسان والاستصلاح، وذلك أن الجدل بلغ أشده في القرن الثالث مع تقديم الأحناف لنسختهم مستنبطة من أصول مذهبهم مع عيسىٰ بن أبان، ولتكتمل مع الكرخي وتلميذه الجصاص الرازي، وقد ألف ابن القصار المالكي مقدمته[1][2].

وإنني إذ أفتتح بحثي حول هذه القضية بكلام الشيخ ابن بيه ليس ذلك قصورا عن البحث ورجوعا القهقرىٰ، بل لأن الشيخ أتىٰ بأمر جديد لم يسبق إليه لأن كتابه قائم علىٰ بيان علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه معتبرا أن الفصل بينهما غير ممكن، وهذا بحث جديد لا يوجد قبله كتاب خاص بالموضوع، هذا من جهة. ومن جهة ثانية؛ أنه استفاض في الحديث عن الجدال الحاد الذي دار بين رواد المذاهب الفقهية وخاصة في كتبهم الأصولية حول مسألة الاستصلاح والاستحسان، ومن رحم هذا الجدال العلمي وجلبابه خرجت مقاصد الشريعة، إن الأمر الذي جعلني أجعل كلام الشيخ ابن بيه منطلق بحثي في هذا الموضوع وزادني شغفا به أنه كرر كلمة الجدل والجدال وهو يعرض الموضوع في أبهىٰ حلله، مؤكدا أن المقاصد خرجت من عباءة الجدال حول مسألتي: الاستحسان والاستصلاح فقد اعتبر أن تداعيات موقف الشافعي من الاستحسان والذرائع، وما عزي للقاضي الباقلاني المالكي -وهو مجدد الأصول في القرن الرابع- من رد كل استصلاح ووصف المستصلح بصفات لا تليق كالانحلال من ضبط

---

(1) اسم الكتاب: «المقدمة في الأصول» طبع عدة طبعات منها طبعة دار الغرب الإسلامي بتحقيق: محمد السليماني.

(2) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه لابن بيه: 47.

الشرع بداية لرحلة صياغة المقاصد.

ويستخلص الشيخ ابن بيه أن المقاصد خرجت من عباءة هذا الجدل، ومن المفارقات أن يكون الشافعية في طليعة مؤسسي الفكر المقاصدي من خلال مقولات إمام الحرمين الجويني وردوده اللاذعة علىٰ مذهب مالك وأبي حنيفة، فعند ما يلجُّ النزاع ويحتدم الجدال وتلتكُّ[1] البراهينُ علىٰ حياض الاجتهاد، في محاولة لضبط أوجهه خارج نصوص الكتاب والسنة والإجماع والقياس فيما سمىٰ لاحقاً بالاستدلال-كانت المقاصد الوسيلةَ والمعيار لهذا الضبط؛ لأنها كلية مشككة، وإن كانت قطعية بتفاريقِ أدلةٍ شتَّىٰ حسب عبارةِ الغزالي تقريباً[2].

ومن هنا أخلص إلىٰ الكلام في القضيتين التاليتين: الاستصلاح، والتحسين والتقبيح:

أولا- الاستصلاح أو المصالح المرسلة:

إن حقيقة المصالح المرسلة هي: كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء[3].

وقد ذكر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله بعد إيراده التعريف السابق للمصلحة، أن بعض العلماء عبر عنها بالمناسب المرسل، وبعضهم بالاستصلاح، وبعضهم بالاستدلال. وهذه التعبيرات وإن كانت

(1) كذا توجد العبارة عند ابن بيه ولم أقف علىٰ معناها في القاموس العربي..

(2) المرجع السابق نفسه: 47.

(3) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر ابن عاشور: 2 / 297. تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة. ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر: 1425هـ- 2004م. وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للبوطي: 342. ط: 4. دار الفكر: 2005.

تبدو مترادفة لوحدة المقصود بها، إلا أن كلا منها ناظر[1] لهذا المقصود من جهة معينة. ذلك أن كل حكم يقوم علىٰ أساس المصلحة يمكن أن ينظر إليه من ثلاثة جوانب: **أحدها**: جانب المصلحة المترتبة عليه والذي نظر إلىٰ هذا الجانب عبر بالمصالح المرسلة وهي التسمية الشافعية. **ثانيها**: جانب الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة، والناظر لهذا الجانب يسميها بالمناسب المرسل كابن الحاجب والغزالي في شفاء الغليل. **ثالثها**: بناء الحكم علىٰ الوصف المناسب أو المصلحة، أي المعنىٰ المصدري ومن نظر إلىٰ هذا الجانب الثالث عبر باللاستصلاح أو الاستدلال. ومهما توزعت أنظار العلماء في هذا الجانب، فإنها علىٰ كل حال جوانب متعددة لحقيقة واحدة[2].

أعود فأقول: إن النزاع بلغ أشده بين المذاهب الفقهية حتىٰ قال الإمام الغزالي قولته المشهورة: «من استصلح فقد شرّع» قياسا علىٰ قول إمامه الشافعي: «من استحسن فقد شرع»، وإذا كان المالكية قد اشتهر بأنهم أكثر إعمالا للمصالح، فإن الشافعية علىٰ النقيض من ذلك قد اشتهروا بإنكارهم لها.

وتصويرا لخريطة المذاهب الفقهية في مدىٰ درجة عملهم بالمصالح المرسلة أو إلغائهم إياها يقول الدكتور أحمد الريسوني: المعروف عند الأصوليين أن فيها اختلافا، أنها قال بها المالكية وبدرجة تليها الحنابلة

(1) قول الشيخ البوطي في كلامه: «إلا أن كلا منها ناظر» فالضمير راجع إلىٰ قوله: وهذه التعبيرات وإن كانت تبدو مترادفة.. والناظر هو: من عبر بالمناسب المرسل، أو بالاستصلاح، أو بالاستدلال.. كما سبق في كلامه. والله أعلم.

(2) ينظر المصدر السابق نفسه: 341، بتصرف.

والحنفية، ويشتهر بإنكارها الشافعية. وأما الظاهرية فإنكارهم لا شك فيه، لأنهم لا يعولون ولا يعترفون إلا بظواهر القرآن والسنة. فإنكارهم هذا من البدهيات[1].

ومن أهم أعلام الشافعية الذين تناولوا المصلحة المرسلة بالبحث إمام الحرمين الجويني، وحجة الإسلام الغزالي، فأما إمام الحرمين فتناولها تحت اسم الاستدلال في آخر كتابه البرهان، وقد شن حملة لا مرد لها على الإمام مالك، معتبرا أن الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة رحمه الله تعالى أفرط في القول بالاستدلال، فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة، وجره ذلك إلى استحداث[2] القتل وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لتلك المصالح مستندا إلى أصولٍ، ثم لا وقوف عنده بل الرأي رأيه ما استند نظره وانتقض عن أوضار التهم والأغراض[3].

وأما الإمام الغزالي رحمه الله فقد بدا موقفه واضحا من أول وهلة لأنه جعل الاستصلاح من الأصول الموهمة في كتابه: «المستصفى» قائلا: الأصل الرابع من الأصول الموهومة الاستصلاح، وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة... وبعد أن أطال الكلام في رده للاستصلاح أحس الإمام الغزالي بأنه حصل له اضطراب لأنه في معرض كلامه كان يأتي بأمثلة هي من صميم المصالح المرسلة وعليه فقد وقع من الناحية

(1) محاضرات في مقاصد الشريعة للريسوني: 137. نقلت النص بلفظه دون تصرف.

(2) كلمة استحداث هكذا وجدتها عند إمام الحرمين بعد مراجعة عدة نسخ من كتابه البرهان في أصول الفقه.

(3) البرهان في أصول الفقه للجويني: 2 / 161 - 163.

التطبيقيّة في المحظور الذي هو الآن بصدد إبطاله؟

ولذلك وضع سؤالا؟ يقول فيه: فإن قيل: فقد مِلْتم في أكثر هذه المسائل إلىٰ القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل؟

ثم يجيب قائلا: قلنا: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأنا رددنا المصلحة إلىٰ حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلىٰ حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، «ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع».

إلا أن المتأمل في كلام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله سيجده بعد هذا الرد العنيف القوي يعود ليستدرك علىٰ نفسه قائلا: «وكل مصلحة رجعت إلىٰ حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يسمىٰ قياسا بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، تسمىٰ لذلك مصلحة مرسلة. وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة علىٰ مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة[1].

(1) المصدر السابق نفسه: 179. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط: 1. شركة الطباعة الفنية المتحدة: 1973.

وقد أحسن الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله حين وصف الإمام الغزالي في موقفه من المصلحة بأنه أقبل وأدبر[1].

وأترك الكلام الآن لعلامة المالكية الإمام شهاب الدين القرافي رحمه الله تعالىٰ كي يجيب عن الإشكال الذي مفاده أن المالكية وحدهم من أخذ بالمصالح المرسلة وسد الذرائع وغيرها، فقد عقد في كتابه شرح التنقيح تنبيها قال فيه: ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسد الذرائع وليس كذلك، أما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقراها وجدهم يصرحون بذلك فيها، وأما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرح بإنكارها ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون أنفسهم عند الفروع والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون علىٰ مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة[2].

وقال في موضع آخر: قد تقدم أن المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلاّ ذلك، ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أموراً لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير...، وساق عدة أمثلة لذلك[3].

(1) محاضرات في مقاصد الشريعة للريسوني: 139.
(2) شرح تنقيح الفصول للقرافي: 448.
(3) المصدر السابق نفسه: 446.

ثانيا– مسألة التحسين والتقبيح:

إن مسألة التحسين والتقبيح هل هما عقليان أم شرعيان، وهل الحاكم الشرع أم العقل، تعد ركيزة أساسية في مبحث الأحكام من كتب أصول الفقه، ولم يكن البحث في مقاصد الشريعة بعيدا عن هذه الجدلية الاستراتيجية التاريخية التي مثلها علىٰ وجه الخصوص التوجه السني الأشعري والتوجه الاعتزالي، إذ وقع نقاش حاد بين علماء المقاصد هل يمكن للعقل أن يدرك المصلحة أم أن ذلك وقف علىٰ الشرع لا مجال للعقل فيه؟

وقد كان موقف الغزالي رحمه الله صارما حول هذه المسألة فقد عد الاستصلاح من الأصول الموهومة، وانتهىٰ إلىٰ أن من استصلح فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع»[1].

ولم يكن الإمام الشاطبي إمام المقاصد ونجمها الثاقب، ليخرج عن هذا النسق ويبتعد عنه بل ظل وفيا لتوجهه السني العقدي الأشعري في رفضه لتحسين العقل أو تقبيحه، وفي ذلك يقول: «إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء علىٰ قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا، فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلىٰ وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح؛ فإذن كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس، فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلىٰ أنها تعبديات، وما انبنىٰ علىٰ التعبدي لا يكون

(1) المستصفىٰ: 179.

إلا تعبديا»[1].

وقد استشكل الشيخ عبد الله دراز رحمه الله كلام الإمام الشاطبي بقوله: «إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه». بقوله: هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الإجماع أو النص بقسميه أو المناسبة أيضا؛ لأنه لا بد في المعتبر منها أن يكون مؤثرا أو ملائما، وكل منهما لا بد أن يستند إلىٰ نص أو إجماع؛ .. إلىٰ أن قال: ويبقىٰ الكلام في السبر والتقسيم والدوران من أنواع المسالك، فعليك بالنظر فيها لتعرف هل يشملها كلامه، وأن المصالح فيها أيضا بوضع الشرع؟[2].

كما استشكل كلامه أيضا الشيخ ابن بيه بقوله: لكن الشاطبي عند ما يقرر أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، وأن حق العبد راجع إلىٰ مصالحه الدنيوية ففيه منافاة لاعتبار المصالح تعبدية[3].

وقد أطال الدكتور أحمد الريسوني حفظه الله الكلام عن هذه المسألة في كتابه: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» تحت عنوان: «إدراك المقاصد بالعقل»[4]. فليرجع إليها من أرادها.

وإلىٰ جانب هذا الاتجاه الذي يمثله الإمام الشاطبي رحمه الله وغيره هناك اتجاه آخر يرىٰ أن العقل كاف في تقرير المصلحة، ومن الممثلين له إمام علم المصالح والمفاسد الإمام عز الدين بن عبد السلام رحمه الله

(1) الموافقات: 2 / 244.

(2) الموافقات هامش: 2 / 244.

(3) علاقة أصول الفقه بمقاصد الشريعة: 53.

(4) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 241.

ومن أقواله التي تندرج ضمن هذا الاتجاه مقولته: ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفىٰ علىٰ عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن...[1].

ويقول أيضا في موضع آخر: ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجوحهما فليعرض ذلك علىٰ عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم علىٰ مصلحته أو مفسدته[2].

إلا أن الإمام العز بن عبد السلام لم يعط العقلَ الحرية التامة. بل ربطه بالشرع وقيده به قائلا: ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك[3].

ولكي أخلص نفسي من هذه الفدلكة العويصة وأخلصكم معي منها أعرض هذه الخلاصة القيمة الجميلة للشيخ عبد الله بن بيه حفظه الله التي انتهىٰ إليها من خلال دراسته لهذه الإشكالية الحاصلة في مرجعية المصلحة هل العقل أم الشرع؟ فقد ذكر أنه بالنسبة لمدرسة الغزالي الأشعرية – التي تنفي التحسين العقلي وهي مدرسة الجمهور بنسب متقاربة- يكون النص

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 1 / 5 -7. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. ط: مكتبة الكليات الأزهرية: 1414هـ.

(2) المصدر السابق نفسه: 1 / 10.

(3) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 2 / 189.

نقطة الارتكاز للتعرف علىٰ المصلحة، ثم تتسع الدائرة لتشمل ما شهد له الشرع بالاعتبار شهادة لصيقة ...، وقد تتسع الدائرة لتشمل المصالح المرسلة حيث لم تظهر شهادة معينة، وتكفي شهادة جنس تصرفات الشارع دون أن تكون هناك منافاة للشرع، وهذا ما تشير إليه أقوال بعض المالكية.

وأما الإمام الطوفي رحمه الله فإن نقطة الدائرة عنده هي المصلحة التي تتدرّج في الاتساع حسب معيار المصلحة العقلية النفعية التي قد توقف النص، بدلا من أن تتوقف أمامه فتصبح الملغاة معتبرة، خلافا لجمهور أهل العلم. وإن كانت أقوالهم قد توهم شيئا من هذا القبيل، ككلام العز بن عبد السلام الذي يرىٰ أن تعرض القضايا علىٰ العقل كما لو أن الشرع لم يرد.

ولعله يريد أن التوفيق بين العقل والنقل أمر مسلم به. ولعل المقاصد الشرعية الثلاثة تمثل سقفا لمطالب العقل ومقتضيات النقل، مع النظر إلىٰ المآلات التي تربط مصالح الدنيا بعواقب الآخرة[1].

خاتمة:

يعتبر علم أصول الفقه فلسفة الفقهاء وهو العلم الذي بين لنا مدىٰ العناية التي أعطاها الدين الإسلامي للعقل، فهو إلىٰ جانب كونه لم يحجر علىٰ العقل ويكبله بقيود لا تسمح له بحرية التفكير، وضع له منهجا قويما يسير عليه ويعمل وفقه، مسترشدا بهداية الوحي الإلهي الذي دعا الإنسان إلىٰ التفكير والنظر، والقرآن مملوء بالآيات الكثيرة الدالة علىٰ هذا المعنىٰ.

إن لمقاصد الشريعة أهمية بالغة في الحركة الفقهية بصفة عامة، والحركة الاجتهادية بصفة خاصة؛ فهي أهم آلية لتجديد الفقه يستخدمها

(1) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه: 58.

الفقهاء والمجتهدون للوصول إلىٰ الأحكام الشرعية التي تواجه المتطلبات المستجدة والظروف المتجددة.

إن مقاصد الشريعة خرجت من رحم الجدال العلمي حول مسألة الاستصلاح والاستحسان، فإن مسألة الاستصلاح وما وقع حولها من نقاشات وردود بين أرباب المذاهب الفقهية كان لها الأثر الكبير في إثراء العقلية الإسلامية الأصولية.

كما يتضح لنا من خلال البحث في تراث أئمتنا مدىٰ اعتبار علماء أصول الفقه للعقل وأهميته عندهم، فهو إلىٰ جانب النقل توأمان لا غنىٰ لأحدهما عن الآخر، إذ كيف يتم الاستغناء عن العقل والتمسكُ بظواهر النصوص وحرفيتها، والعقل هو أهم آلة في الاجتهاد من أجل استنباط الأحكام الشرعية التي ما جاء النقل إلا من أجل تحقيقها.

إن مسألة التحسين والتقبيح هل هما عقليان أم شرعيان، وهل الحاكم الشرع أم العقل، تعد ركيزة أساسية في مبحث الأحكام من كتب أصول الفقه، ولم يكن البحث في مقاصد الشريعة بعيدا عن هذه الجدلية الاستراتيجية التاريخية والتي مثلها علىٰ وجه الخصوص التوجه السني الأشعري والتوجه الاعتزالي، إذ وقع نقاش حاد بين علماء المقاصد هل يمكن للعقل أن يدرك المصلحة أم أن ذلك وقف علىٰ الشرع لا مجال للعقل فيه؟

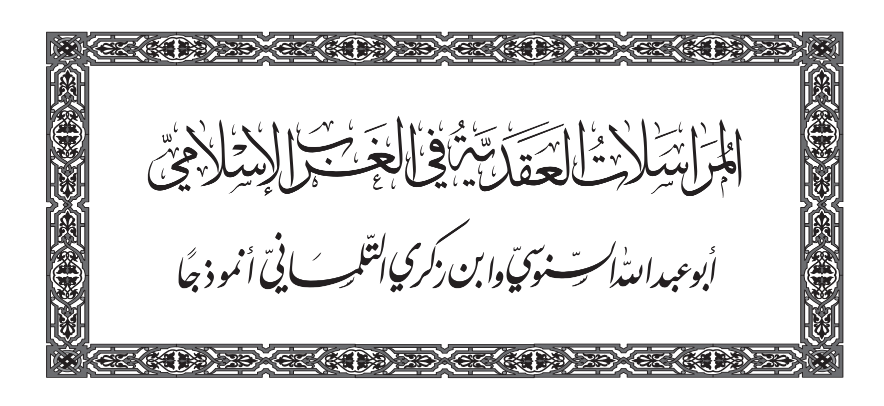
ثبت المصادر والمراجع:

- **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للقرضاوي. ط: 4. دار القلم:** 1432هـ، 2011م.
- **إحياء علوم الدين للغزالي:** 1 / 93. **ط:** 1. **دار ابن حزم:** 2005م.

- إرشاد الفحول للشوكاني. ت: ناجي السوَيد، ط:1. المطبعة العصرية: 2009م.
- أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف. ط: دار الحديث.
- البرهان في أصول الفقه للجويني. تحقيق: صلاح عويضة. ط: 1. دار الكتب العلمية: 1997م.
- تجديد أصول الفقه في مشروع الدكتور حسن الترابي - قدم هذا البحث إلى ندوة «المنهج النقدي في القرآن الكريم والمراجعات الفكرية للتراث الإسلامي» جامعة السلطان مولاي سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال المغرب، بتاريخ: 24-25-26 يونيو 2008م.
- التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل للشيخ المعلمي اليماني، مع تخريجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني - زهير الشاويش - عبد الرزاق حمزة. ط: 1. المكتب الإسلامي: 1986م.
- جمع الجوامع لابن السبكي. تعليق: عبد المنعم خليل. ط: 2. دار الكتب العلمية: 2003.
- حقيقة القولين لأبي حامد الغزالي: 312. دراسة وتحقيق: مسلّم بن محمد الدوسري، منشور بمجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الثالث، ص: 212. بتاريخ: جمادى الأولى؛ 1429هـ/2008م.
- شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، مع حاشية العطار. ط: دار الكتب العلمية.
- شرح المحلي على ورقة إمام الحرمين. ط: 1. دار الرشاد الحديثية: 2002.
- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للبوطي. ط: 4. دار الفكر: 2005.
- علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه لابن بيه. ط: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي: 2006.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف

سعد. ط: مكتبة الكليات الأزهرية: 1414هـ.

- محاضرات في مقاصد الشريعة للريسوني. ط: 1. دار السلام: 2009.
- المستصفى للغزالي. تحقيق: محمد عبد السلام الشافعي. ط: دار الكتب العلمية: 1993.
- المصباح المنير للفيومي. ط: دار الكتب العلمية بيروت.
- معجم مقاييس اللغة لابن فارس. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ط: دار الفكر:1979م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر ابن عاشور: تحقيق: محمد الحبيب بلخوجة. ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر: 1425هـ- 2004م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لليوبي. ط: 1. دار الهجرة للنشر: 1998.
- مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة لعبد المجيد النجار. ط: 1. دار الغرب الإسلامي: 2006.
- الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي تحقيق: عبد الله دراز، ط: 1 دار الغد الجديد: 2011م.
- نثر الورود على مراقي السعود للشنقيطي. تحقيق: محمد ولد الحبيب الشنقيطي ط:2. دار ابن حزم: 2002م.
- نحو تفعيل مقاصد الشريعة لجمال الدين عطية. ط: دار الفكر- منشورات المركز العالمي للفكر الإسلامي:2003.
- نظرية المقاصد عند ابن عاشور للحسني. منشورات: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: 1995.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط: الدار العلمية للكتاب الإسلامي: 1992.
- الوجيز في أصول الفقه الإسلامي لمحمد الزحيلي. ط: 3. دار الخير للطباعة والنشر: 1427هـ.



د. عزيز أخميم
جامعة القرويين، كلية أصول الدين
تطوان - المغرب

الملخص:

عرفت بلاد الغرب الإسلامي مع حركة الفتح الإسلامي وفود عدة تيارات فكرية مذهبية عقدية تباينت تصورتها واختلفت مفاهيمها في فهم الدين مما نتج عنه جدل واسع بين هذه التيارات الفكرية، تجاوز حدود الحوار السلمي أحيانا إلى تعصب فكري وأفضى بعض الأحيان الى صدام عنيف، حسم في الأخير الشكل العقدي لبلاد الغرب الإسلامي، ويرتكز بحثي هذا على رصد الصراع الفكري العقدي بين العلماء -وخاصة بين السنوسي وابن زكري- من خلال المراسلات والمناظرات والنقاشات العلمية التي كانت بينهما.

مقدمة:

كانت المراسلات العلمية رافداً قوياً من روافد هذه النهضة الإسلامية في الغرب الإسلامي، وكان لها أثرها البالغ في توجيه الدعاة والدعوة إلى

المنهج السليم، والأسلوب القويم، في التعامل مع المدعو، وفي تصحيح بعض العقائد والأفكار المنحرفة، وفي التعليم ونشر الوعي الإسلامي بين المسلمين، وفي حل الخلافات، وبيان أسبابها وآثارها السيئة علىٰ وحدة المسلمين، ولما تمثله هذه الوسيلة من فعالية بالرد علىٰ المخالفين وتثبيت المذهب في نفوس أتباعه، فالصراع الفكري العقدي كان علىٰ أشده بين مختلف المذاهب والفرق، بعد أن توفر لها رصيد مهمّ من الإرث العقدي الكلامي فتوجه أعضاؤها إلىٰ حسم المسائل العقدية، من خلال التماس الحجج العقلية والنقلية، عن طريق التعليم والتلقين أو عن طريق المراسلة والمناظرة أو كتابة الردود والتأليف.

وهذا النوع من المراسلات العلمية قديم في الغرب الإسلامي منذ عهود الإمبراطوريات الإسلامية فيها، كما كان الشأن في مناطق العالم الإسلامي الأخرىٰ، لكنه علىٰ الرغم من ذلك لم يحظ إلىٰ الآن -حسب علمي- بدراسة علمية، دعوية كانت أم تاريخية، أم تعليمية تربوية، أم غيرها.

الإشكالية:

تتمحور الإشكالية التي يطرحها البحث ونحاول الإجابة عنها في:

- ما طبيعة الصراع العقدي والفكري الرائج بين العلماء في الغرب الإسلامي عامة، وفي عصر السنوسي وابن زكري خاصة؟ وكيف ساهم هاذان العالمان في تقرير المسائل العقدية في ذلك العصر؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية كان علينا أن نجيب علىٰ التساؤلات الفرعية التالية:

- ما الدوافع لعقد المناظرات والمراسلات في الغرب الإسلامي؟

- ما هي الدلالة التي أصبحت تمثلها المراسلات والنقاشات العقدية في الغرب الإسلامي خلال القرن التاسع الهجري.

- كيف أثرت هذه المراسلات في تطوير النقاشات العلمية، وما هي مظاهر ذلك؟

- فيمَ تمثلت اعتراضات ابن زكري علىٰ السنوسي؟

أهمية البحث:

أهمية البحث لا تخفىٰ علىٰ الباحثين والدارسين ليس فقط من جهة منهجها الفكري العقدي فحسب، بل من جهة اعتناء علماء الغرب الإسلامي بالقضايا العقدية، أضف إلىٰ ذلك ما يثيره الموضوع من قضايا وإشكاليات مما جعلت البحث فيه يعد مطلبا علميا من شأنه أن يكشف السر في بروز الثقافة العقدية وإرسائها في الغرب الإسلامي.

دوافع اختيار البحث:

أما عن الأسباب الداعية إلىٰ اختيار هذا الموضوع، فهي كثيرة وحسبي أن أذكر منها ما يأتي:

- الرغبة في إبراز واقع الدرس العقدي في الغرب الإسلامي عن طريق المراسلات والمناقشات بين العلماء.

- محاولة التأصيل التاريخي لهذه المراسلات، والكشف عن جذور هذا الرافد، وبيان أثره التعليمي والدعوي.

- جهود الإمام السنوسي والإمام ابن زكري في تقرير المسائل العقدية في الغرب الإسلامي.

- أنّ الإمامين السنوسي وابن زكري من أشهر علماء الأشاعرة المتأخرين، وصاحبا المنزلة المتميزة في المدرسة الأشعرية وتأثيرهما بالغ فيمن جاء بعدهما من علمائها.

- أنهما من أشهر العلماء الذين كان لهما الأثر في حفظ تراث هذه الأمة، خاصة وأنهما من المشهود لهم بتميزهم في شتى العلوم الإسلامية حيث خلفا كتبا قيمة وآثارا نافعة في مختلف العلوم أصبحت فيما بعد مصادر يرجع إليها العلماء حتى عصرنا هذا.

- معرفة الدور الكبير الذي قام به هذان العالمان في إرساء الفكر العقدي في المغرب العربي وفي ربوع العالم الإسلامي ككل.

منهج البحث:

وقد حاولت خلال معالجة بحثي هذا أن نفهم دلالتها ولذلك استعملت عدة مناهج وهي: المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي التحليلي، والاستقرائي، والمنهج المقارن.

كان اعتمادي على المنهج التاريخي من خلال العودة إلى المادة التاريخية المتناثرة بين أمهات المصادر والمراجع، وهذا فرض علي اتباع منهج جمع بين الاستقراء والتحليل والاستنتاج؛ للوقوف على حقيقة المراسلات العقدية وبيان دور السنوسي وابن زكري في ذلك.

أما الاستقراء فقد وظفته في تتبع بعض المراسلات العقدية الحاصلة بين الإمامين السنوسي وابن زكري وجمعها، أما المقارنة فقد وظفتها عند مقارنة استدلالات السنوسي على المسائل العقدية باستدلالات ابن زكري للوقوف على أوجه الخلاف والوفاق.

تقسيم البحث:

على أساس الإشكالية التي طرحتها بنيت خطة عمل متدرجة تضمنت مقدمة ومباحث وخاتمة.

المقدمة: تناولت فيها الإطار العام للبحث، وأسبابه والأهداف المرجوة منه، وأهميته، والمنهج المتبع فيه، وإجمال خطته، وتفصيلها.

المبحث الاول: قدمت فيه ترجمة موجزة لشخصية الإمام السنوسي، متناولا فيه اسمه ولقبه ونسبه، ومكان ولادته، ونشأته، وتلاميذه، وشيوخه، ومؤلفاته، وثناء العلماء عليه، ووفاته.

المبحث الثاني: قدمت فيه ترجمة موجزة لحياة ابن زكري، وتناولت فيه اسمه ولقبه، ومكان ولادته، ونشأته، وتلاميذه، وشيوخه، ومؤلفاته، ووفاته.

المبحث الثالث: تحدثت فيه عن دوافع عقد المناظرات وتبادل الرسائل في الغرب الإسلامي في القرن التاسع الهجري.

المبحث الرابع: خصصته للحديث عن مراسلات السنوسي وابن زكري، وقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأول: مراسلة في إيمان المقلد.

المطلب الثاني: مراسلة في رؤية الله للمعدوم.

وخاتمة فقد تناولت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.

المبحث الأول: ترجمة موجزة للإمام السنوسي.

اسمه ولقبه ومذهبه ونسبه وكنيته:

هو محمد بن أبي يعقوب يوسف بن عمر بن شعيب، أبو عبد الله، السنوسي الأصل، التلمساني المولد، المالكي المذهب، الأشعري المعتقَد، والشريف الحسني النسب.

فالسنوسي نسبة إلى قبيلة بني سنوس بالمغرب. وبهذا اللقب عُرف. والشريف الحسني: نسبة لسيدنا الحسن بن عليّ رضي الله عنهما، فالشرف ثابت له بواجب الثبوت من جهة الأم، وإثبات الشرف من جهة الأم[1]، قال به جماعة من العلماء بأدلة معتبرة.

ولادته:

ذكر الشيخ الملالي في كتابه المواهب القدوسية في المناقب السنوسية أنّ الإمام السنوسي كان له من العمر عند وفاته ثلاثة وستون سنة، وحيث توفي -رحمه الله- سنة[2] (895 هـ)، فيكون مولده سنة (832هـ). بمدينة تلمسان[3] الجزائرية.

نشأته العلمية:

نشأ الإمام السنوسي ديّنا وَرِعا في رعاية والده الشيخ الصالح المبارك

(1) المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، ص 14.

(2) ونقل ذلك أيضا التنبكتي في كفاية المحتاج (206/2).

(3) اسم تلمسان بربري هو تحريف صيغة جمع وهو تلمسان أو تلمسين بكسر التاء وسكون اللام وكسر الميم، ومفردة تلمسان، ومعناه جيب ماء أو ينبوع، فيكون معنى اسم تلمسان مدينة الينابيع، وهذا المعنى يتلاءم تماما مع إقليم تلمسان لكثرة مائها.

الزاهد العابد الأستاذ المحقق المقرئ الخاشع أبي يعقوب يوسف السنوسي الذي يعتبر أوّل شيخ له، فقد حفظ علىٰ يديه القرآن العظيم في صغره، وتهيأ بتوجيهه للترقي في معارج العلوم الشرعية والعقلية، وقد تيسر له ذلك فيما بعد، سيما بالأخوّة الفاضلة التي حظي بها، فقد كان أخوه لأمّه الشيخ علي التالوتي يصطحبه معه إلىٰ المجالس العلمية الراقية كمجلس الشيخ الحسن أبركان، بل كان هو أيضا شيخًا له في العلوم الفقهية الخاصة، فقد نقل الملالي أن الإمام السنوسي قرأ علىٰ أخيه في صغره رسالة الشيخ الإمام أبي زيد القيرواني.

فهذه العوامل العائلية المتميزة، مع البيئة العلمية المزدهرة التي كانت عليها مدينة تلمسان، والتي اتسمت بتوافر العلماء واعتناء الدولة الزيانية بهم، يسّرت للإمام السنوسي الانطلاق باكرًا في مسيرة علمية حافلة بالتوفيق والسداد[1].

شيوخه:

تلقىٰ الإمام السنوسي علمه علىٰ علماء أجلاء، من أبرزهم:

- أبو يعقوب يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، وهو الشيخ الصالح المقرئ الخاشع، قرأ عليه بعض سور القرآن في صغره[2].
- أبو الحسن علي بن محمد السنوسي التالوتي الأنصاري، أخو الإمام السنوسي لأمه، حلاه الملالي بالشيخ الفقيه الحافظ المتفنن الصالح

(1) شرح المقدمات للإمام السنوسي، تحقيق نزار حمادي، ص: 10.

(2) المواهب القدوسية، ص: 14.

البركة[1].

- أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن علي القلصادي، قرأ عليه السنوسي جملة من الحساب والفرائض، وأجازه القلصادي في جميع مروياته[2].

- أبو الحجاج يوسف بن أحمد بن محمد الشريف الحسني، وهو الإمام الفقيه ،العالم المحقق، قرأ عليه السنوسي القرآن الكريم بالروايات السبع ختمتين اثنتين[3].

- أبو العباس أحمد بن عبد الله الجزائري الزواوي: وهو الفقيه الولي الصالح من مصنفاته قصيدة: «كفاية المريد في علم التوحيد»، وقد أرسلها للإمام السنوسي ليضع عليها شرحا يحل ألفاظها لحفاظها، ففعل وسمّىٰ شرحه: «المنهج السديد في شرح كفاية المريد في علم التوحيد»[4].

- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن الحباك، قال عنه الملالي: «الشيخ الأجل الصالح المعدل، قرأ عليه الشيخ السنوسي كثيرا من علم الأسطرلاب، وقد ذكره الشيخ في شرح الارجوزة التي ألفها شيخه المذكور وصرح فيه بأنه شيخه ، وسمىٰ قصيدته بـ: «بغية الطلاب في علم الأسطرلاب»[5].

---

(1) المواهب القدوسية «(ص:20)، و«البستان «(ص: 139).

(2) «المواهب القدوسية « (ص: 18)، ونيل الابتهاج (ص: 209).

(3) المواهب القدوسية (ص:16)، وطبقات الحضيكي (617/2).

(4) ثبت الوادي آشي (ص :439).

(5) المواهب القدوسية ص: 20، والبستان ص: 222.

تلاميذه:

تلاميذ الإمام السنوسي لا يحصون كثرة، ومنه سأقتصر على بعض المبرزين منهم:

- محمد بن عمر بن إبراهيم الملالي التلمساني، وهو صاحب «المواهب القدوسية في المناقب السنوسية» الذي ترجم فيه لشيخه الإمام السنوسي، وتكلم فيه على جميع نواحي حياته العلمية والأخلاقية وغير ذلك مما لا يوجد في غيره من الكتب.
- محمد بن أبي مدين التلمساني[1]، هو الإمام الفقيه الحائز قصب السبق في المنقول والمعقول وخصوصا علم الكلام.
- محمد بن محمد بن العباس التلمساني[2]، النحوي البليغ، قال عنه ابن مريم في البستان: «أخذ عن علماء تلمسان، ولازم الإمام السنوسي»[3].
- محمد بن صعد التلمساني[4]، العالم الفاضل القدوة، له من المصنفات: «النجم الثاقب فيما للأولياء من المناقب».
- محمد بن عبد الرحمن الحوضي[5]، الفقيه الناسك، الشاعر المكثر، له:

---

(1) كفاية المحتاج ص: 22، وشجرة النور الزكية ص: 275 ترجمة 1024، وطبقات الحضيكي 250/1.

(2) كفاية المحتاج ص 221، وشجرة النور الزكية 276 ومعجم المؤلفين 649/3 ترجمة 15623.

(3) البستان (ص: 259).

(4) البستان ص: 251، وشجرة النور الزكية ص: 268 ترجمة 990، وكفاية المحتاج ص: 268، وطبقات الحضيكي 244/1.

(5) الأعلام 195/6، والبستان ص: 252، وكفاية المحتاج ص: 215، وطبقات الحضيكي 244/1، وشجرة النور الزكية ص: 274.

«واسطة السلوك»، وهي منظومة عقدية شرحها الإمام السنوسي بطلب منه.

مؤلفاته:

ألف الإمام السنوسي في مختلف العلوم الشرعية والعقلية، وتعدّاها إلىٰ علوم المنطق والطب وغيرها، وهذا يدلّ دلالة واضحة علىٰ سعة علم هذا الإمام ومدىٰ تبحّره في العلوم، ونذكر منها:

- عقيدة أهل التوحيد المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وربقة التقليد المرغمة بفضل الله تعالىٰ أنفَ كل مبتدع وعنيد، وهو متنه المعروف بالعقيدة الكبرىٰ، وهو أوّل ما صنّف في علم التوحيد.
- شرح العقيدة الكبرىٰ المسمىٰ بـ: «عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد.
- العقيدة الوسطىٰ. وهي اختصار للعقيدة الكبرىٰ مع زيادات نفيسة.
- شرح العقيدة الوسطىٰ. وهو أيضا اختصار لشرح العقيدة الكبرىٰ المتقدّم ذكره.
- العقيدة الصغري الشهيرة بـ: «ذات البراهين»، أو «أم البراهين».
- شرح العقيدة الصغرىٰ.
- المقرِّب المستوفي في شرح فرائض الحَوْفِي.
- مكمِّل إكمال الإكمال»، وهو مختصر لإكمال الإكمال للشيخ الأبي علىٰ صحيح مسلم.

- شرح إيساغوجي في المنطق.

- شرح بغية الطلاب في علوم الاسطرلاب.

ثناء العلماء عليه:

حلّاه الإمام التنبكتي بقوله: «العلامة المتفنن الصالح الزاهد ولي الله»[1].

وقال في موطن آخر: «كان من أورع أهل زمانه، يبغض الاجتماع بأهل الدنيا والنظر إليهم وقربهم»[2].

وقال عنه تلميذه وخريجه الملالي: «كان من أورع أهل زمانه، يبغض الاجتماع بأهل الدنيا والنظر إليهم وقر بهم ... وأما زهده فمعلوم ضرورة عند الخلق ... يتزاحم الأطفال علىٰ تقبيل أطرافه لا ترىٰ أحسن خلقا ولا أوسع صدرا وأكرم نفسا وأعطف قلبا وأحفظ عهدا منه ... وضع له من القبول والهيبة في القلوب ما لم ينله غيره من العلماء والزهاد، ارتحل إليه الناس يتبركون به»[3].

وفاته:

توفي -رحمه الله- يوم الأحد بعد العصر، الثامن عشر من شهر جمادىٰ الآخرة، عام خمسة وتسعين بعد ثمان مائة (895هـ).

(1) كفاية المحتاج (ص: 445).

(2) المصدر نفسه (ص: 447).

(3) كفاية المحتاج (ص: 445-446) بتصرف.

المبحث الثاني: ترجمة موجزة للإمام ابن زكري.

اسمه ولقبه ومذهبه ونسبه وكنيته:

هو شيخ الإسلام الإمام أبو العباس أحمد بن محمد بن زكري المغراوي (نسبة إلىٰ مغراوة وهي قبيلة عظيمة من زناتة)، المانوي (نسبة إلىٰ بني مانو وهم من قبائل زناتة البربرية) التلمساني، (نسبة إلىٰ مدينة تلمسان) المالكي[1]، لقب بشيخ الإسلام[2]، والحافظ[3].

ولادته:

ولد بمدينة تلمسان ما بين عامي (820هـ و 827هـ)[4]، وتوفي أبوه وتركه يتيما صغيرا فكفلته أمه، وتعلم الحياكة فاستؤجر للعمل بنصف دينار في الشهر، فرآه العلامة ابن زاغو، فأعجبه ذكاؤه، فسأله عن ولي أمره فقال أمي، فذهب إليها وتعهد بأن يعطيها في كل شهر نصف دينار وأن يفقه ولدها ويؤدبه، فرضيت، واستمر إلىٰ أن نبغ واشتهر[5].

---

(1) انظر ترجمته في المصادر الآتية: الأعلام للزركلي (213) والبستان لابن مريم (38) وتاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله (85/1) وتعريف الخلف للحفناوي (42/1) وثبت الوادي آشي (418) ودرة الحجال لابن القاضي (90/1) ودوحة الناشر لابن عسكر (119) والضوء اللامع للسخاوي (303/1) وكشف الظنون لحاجي خليفة (1157/2) وشجرة النور لمحمد مخلوف (267/1) ومعجم أعلام الجزائر لعادل نويهض (159).

(2) الثبت للوادي آشي (418) والبستان لابن مريم (19).

(3) ثبت الوادي آشي (418) ونيل الابتهاج للتنبكتي (129).

(4) انظر: دراسة تحقيق كتاب غاية المرام في شرح مقدمة الإمام دراسة وتحقيق محند أودير مشنان دار التراث الجزائر ودار ابن حزم، الطبعة الأولىٰ 1426هـ2005-م).

(5) الأعلام للزركلي (1/ 231).

شيوخه:

أخذ ابن زكري عن جملة من الشيوخ والأئمة الأعلام الذين كان لهم دور كبير في نشأته العلمية منهم:

- إبراهيم بن محمد بن علي اللنتي التازي (ت866هـ): نزيل وهران الإمام العالم العلامة، الورع الزاهد، الصالح الولي الناصح[1].

- الشيخ أبو إسحاق ابراهيم بن محمد بن محمد بن مسعود البرشاني الغرناطي: الإمام الأستاذ الخطيب المقرئ المدرس المفتي المتكلم، أحد علماء الأندلس في وقته[2].

- أحمد بن محمد بن عبد الرحمن ابن زاغو المغراوي التلمساني: فقيه عابد فرضي، من أهل تلمسان، ولد في حدود (782هـ) وتوفي سنة (845هـ)[3].

- أبو الفضل القاسم بن سعيد بن محمد التجيبي العقباني التلمساني: الفقيه الإمام الرحالة، شيخ الإسلام ومفتي الأنام، قاضي الجماعة بتلمسان، ولد سنة (768هـ) وتوفي سنة (854هـ)[4].

- أبو زيد عبد الرحمن الثعالبي (ت 875هـ): الشيخ الإمام حجة الإسلام، العالم العامل، الزاهد العابد الورع، صاحب تفسير «الجواهر الحسان»

---

(1) المواهب القدوسية، ص: 37 والبستان لابن مريم ص: 60 وتعريف الخلف برجال السلف لأبي القاسم الحفناوي ج: 2 ص: 7.

(2) ثبت الوادي آشي (156-183) ونيل الابتهاج للتنبكتي (57).

(3) البستان لابن مريم (41-43) وتعريف الخلف للحفناوي (46/1-47) والأعلام للزركلي (1/ 227).

(4) البستان لابن مريم (149) وشجرة النور الزكية (267/255/1).

وغيره من المصنفات المفيدة[1].

تلاميذه:

للإمام ابن زكري تلاميذ كثر وسأكتفي بذكر بعض منهم:

- أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسىٰ البرنسي الفاسي، المالكي، الشهير بـ«زروق» ولد سنة (846هـ)، وتوفي سنة (899 هـ)[2].

- أبو جعفر أحمد بن علي بن أحمد بن داود البلوي الوادي آشي: ويعرف أيضا بأحمد بن داود، أصله من وادي آش الأندلس، وارتحل إلىٰ تلمسان ثم إلىٰ المشرق، من مؤلفاته «شرح علىٰ الخزرجية» وثبته الذي فيه شيوخه توفي عام (938هـ)[3].

أبو العباس أحمد بن محمد بن مرزوق المعروف بحفيد الحفيد: وهو واحد من عائلة المرزوقيين الشهيرة بالعلم والفضل من مؤلفاته «شرح عقيدة السنوسي الصغرىٰ»، توفي في حدود عام (930هـ)[4].

- أبو العباس أحمد بن يحيىٰ الونشريسي التلمساني ثم الفاسي: حامل لواء المذهب المالكي علىٰ رأس المائة التاسعة، من مؤلفاته «المعيار

---

(1) المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، ص: 34، وشجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 264/1، ونبل الابتهاج ص: 257 والبستان لابن مريم ص: 223.

(2) نيل الابتهاج التنبكتي (138/1 وما بعدها) والبستان لابن مريم (ص:55-62)، ودوحة الناشر (799/2-801).

(3) توشيح الديباج لبدر الدين القرافي (54-55)، وشجرة النور الزكية (273/1).

(4) البستان لابن مريم (52)، وتعريف الخلف للحفناوي (149/1)، وشجرة النور الزكية (275/1-276).

المعرب»، و«إيضاح المسالك» توفي عام (914هـ)[1].

مؤلفاته:

لقد تنوعت تآليفه حيث صنف في أصول الدين، وأصول الفقه، والحديث، والفقه، كما كانت له فتاوىٰ، ومراسلات مع علماء عصره، من هذه المؤلفات:

- «معلم الطلاب بما للأحاديث من الألقاب» في مصطلح الحديث.
- «محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد» نظم في علم الكلام.
- « بغية الطالب شرح عقيدة ابن الحاجب».
- «غاية المرام شرح مقدمة الإمام» شرح ورقات إمام الحرمين في أصول الفقه.
- مسائل القضاء والفتيا .
- أجوبة وفتاوىٰ مختلفة.

وفاته:

توفي رحمه الله عام (899 هـ).

المبحث الثالث: دوافع عقد المناظرات والمراسلات في الغرب الإسلامي في القرن التاسع الهجري.

عرفت منطقة الغرب الإسلامي سواء تعلق الأمر بإفريقية أو تلمسان أو فاس أو الأندلس مجادلات ومناظرات مختلفة بين علماء اختلفوا في

(1) الاستقصا للناصري (165/4)، والبستان لابن مريم (53-54)، وتعريف الخلف (62/1-63).

مسائل كلامية وأخرىٰ فقهية، بدءا بمنافحات الباجي الأشعري مع ابن حزم الظاهري التي كان محورها الحرفية والغائية[1].

واستمرت المناظرات بين العلماء فكانت المراسلات –قرونا بعد ذلك– من أهم تجلياتها ثم جاء القرنان التاسع والعاشر الهجريان فبلغ الجدل أوجَهُ وقمّته إبان الازدهار المعرفي في حواضر المغرب.

وتظل المراسلات العقدية حرية ببقاء أثرها وخلود أصدائها؛ وذلك لعدم ارتباطها بأحداث مؤقتة أو نوازل ظرفية، ونرصد خلال هذا العهد مراسلات كلامية بين أحمد بن زكري والسنوسي لم تؤثر علىٰ صفاء ودهما إذ إن ابن زكري رثىٰ السنوسي بعد وفاته[2].

لقد تعددت دوافع عقد المناظرات وتبادل الرسائل بين علماء المغرب العربي في هذه الفترة، بحيث أخذت عدة أشكال تحت تأثير مجموعة من الظروف التي أحاطت بالمنطقة، وتأثر المنطقة بالأفكار المذهبية والعقدية الآتية من المشرق الإسلامي، كلها أفرزت مجموعة من الدوافع، أهمها:

- شيوع التقليد: كان التقليد سمة طاغية في مسائل العقائد، وأمور علم الكلام حتىٰ عند أولئك الذين اشتهروا في زمانهم بالمشاركة والاطلاع، فقد كانت غالبيتهم تستنكف النظر العقلي، وتقبل ما هو موجود منها تقليداً، وخير دليل علىٰ ذلك هو قلة العلماء المبرزين في هذا المجال في القرن التاسع الهجري، فقد كانت النازلة العقدية، لا تجد من يبث فيها فيضطر معه الناس إلىٰ رفعها إلىٰ فقيه متمكن بعيد، كأن تنقل من الجزائر إلىٰ المغرب

(1) انظر: مناظرات الباجي وابن حزم عبد المجيد تركي ص: 54.

(2) دوحة الناشر لمحمد بن عسكر ص: 90.

وتونس، أو من تونس إلى المغرب أو غير ذلك، أضف إلى ذلك أن الناس أقفلوا باب الاجتهاد في علوم النظر، والتوسع فيها، حتى بدا المجتمع الإسلامي هنا وكأنه يعرف انقلابا معرفيا خطيراً[1].

وقد أثبت الإمام السنوسي ذلك فقال: «ولا يستغرب في هذا الزمان الذي نحن فيه وهو آخر القرن التاسع الذي صار المعروف فيه منكراً، والمنكر معروفاً وتعذر فيه معرفة الحق لندور أهله، واتسع الخرق فيه جدا على الراقع، فلم يبق فيه للعاقل إلا التحصن بالسكوت وملازمة البيوت والرضا في معاشه بأدنى القوت»[2].

ويمكن تبرير هذا الجمود والتراجع النظري، وشيوع التقليد إلى أن عجلة التاريخ كانت تسير لغير صالح مسلمي الغرب الإسلامي، متمثلة في ضعفهم من جهة، وفي سقوط الأندلس وتداعيها جزءا جزءا في يد الإسبان إلى السقوط النهائي من جهة أخرى. وكان من نتائج هذا التراجع السياسي أن ساء تراجع آخر على المستوى الفكري، تمثل في الغفلة عن علوم النظر، وإهمالها والاكتفاء بالتقليد فيها، وبتقلص مواضيعها حتى صارت المواضيع التي يكتفي بها، ويقتصر عليها هي معرفة الصفات الإلهية الوجودية (الذاتية) والمعاني، والمعنوية، والإيمان بالنبوة والمعجزات والحشر والصراط والحوض وغيرها، ومن أجل هذا كثرت المناظرات والمراسلات العلمية بين العلماء لتوضيح بعض المسائل العلمية الغامضة أو تبادل الردود.

- انتشار التصوف: فقد انتشرت حركة المتصوفة بين جميع طبقات الشعب في هذا العصر بسبب ميل الكثير من الناس إلى الانقطاع للخلوة

---

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، للأستاذ يوسف احنانة، ص 212.

(2) العقيدة الوسطى وشرحها، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، ص22.

والعبادة والزهد في الدنيا، بحثا عن الهدوء والاطمئنان.

فتعدد الأشياخ بمختلف الأصناف واضطر العامة إلىٰ الاقتداء بهم[1]، فوجد أدعياء التصوف –الذين كان الكثير منهم أقرب إلىٰ الاحتيال والتلصص منه إلىٰ التصوف[2]– الأرض الخصبة لبلوغ مآربهم، حيث كثرت تجمعاتهم وانتشروا في مختلف أنحاء الدولة ينشرون معتقداتهم وآراءهم بمباركة ومساعدة بعض الأمراء للترويج لسمعتهم عند العامة[3].

فتنوعت الاعتقادات واستولىٰ علىٰ العقول ركام من الخرافات[4] التي استغل أصحابها العامة باسم الدين، وتقربوا للسلطان باسم الطريق، فأقبل عليهم الناس بالرشىٰ والقرابين وقصدهم الحكام بالعطايا والهدايا[5] فكثرت زواياهم تحت إمرة دجاجلتهم وعمّ بأسهم، وكثرت المؤلفات[6] عن الكرامات حتىٰ اختلط أمرها بالخرافات والسحر. وبذلك وجد الغلو طريقه حتىٰ وصل الحد إلىٰ درجة أن ادعىٰ بعض الأتباع في شيوخهم النبوءة[7]، بل وجد من ادعىٰ النبوة.

فكان من الطبيعي أن يبرز في مثل هذا المجتمع المريض طائفة من العلماء والوعاظ المخلصين – وإن كانوا أقلية – مثل الإمام السنوسي وابن

(1) الإمام بن يوسف السنوسي وعلم التوحيد لجمال الدين بوقلي حسن، ص: 30.

(2) المصدر نفسه ص: 31.

(3) كتاب الجزائر بين الماضي والحاضر، ترجمة اسطنبولي رابح ومنصف عاشور، ص: 119.

(4) الإمام السنوسي وعلم التوحيد ص: 31.

(5) تاريخ الجزائر الثقافي 482/1.

(6) من هذه المؤلفات: النجم الثاقب لابن صعد، والبستان لابن مريم.

(7) من هؤلاء أحمد بن يوسف الهواري الواجودي (ت 927هـ/1521م).
انظر: الإمام السنوسي وعلم التوحيد ص: 31، محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق، تحقيق اسعيد اعليوان ص: 10.

زكري وأمثالهم لتصحيح المفاهيم للناس ودعوتهم إلى الطريق السليم عن طريق المناظرات والمراسلات والنقاشات العلمية.

- توضيح بعض المسائل العلمية الغامضة أو تبادل الردود، مثل التراسل بين محمد بن عبد الكريم المغيلي التواتي وبين ابن غازي حول مسألة اليهود[1]، وبلغ الأمر -كما ذكر ابن عسكر- أن قدم المغيلي إلى فاس ومعه أعبد له كانوا فقهاء فيما يبدو، فلما أمر المغيلي أعبده بمناظرة فقهاء فاس أنف هؤلاء من ذلك وأوغروا صدر السلطان ضده[2].

- تبادل الإجازات العلمية، والأشعار، وفي هذا المجال نرى أن الإجازات العلمية صارت تمنح بالمراسلة، كما أنها أصبحت تمنح مطلقة في كل العلوم، هذا ما جعل بعض العلماء ينتقدون منح الإجازة عن طريق المراسلة كما يفعل المشارقة، بل لابد من ملازمة الشيخ المجيز أياما وشهورا بل حتى أعواما.

- توضيح بعض المسائل العلمية الغامضة أو تبادل الردود، مثل تراسل بين أبي عبد الله محمد بن علي الخروبي الطرابلسي، وأبي عبد الله محمد ابن أحمد اليستيني، وأبي محمد عبد الله الهبطي، حول كلمة الإخلاص «لا إله إلا الله» أو ما اصطلح على تسميته نقاش الهيللة، أو كلمة التوحيد، أو الكلمة المشرفة[3].

---

(1) كان المغيلي يرى أن اليهود لا ذمة لهم لانتفاضها بتعلقهم بأرباب الشوكة من المسلمين، وهو ما يتنافى مع الذل والصغار المشروط في أداء الجزية، وأن نقضهم لازم لكلهم.
انظر: دوحة الناشر لابن عسكر (ت 986هـ)، ص: 130.

(2) دوحة الناشر لابن عسكر (ت 986هـ)، ص: 130 - 131.

(3) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ص:259.

المبحث الرابع: المراسلات بين السنوسي وابن زكري.

تمهيد:

كانت بين السنوسي وابن زكري مراسلات مهمة، دارت حول إيمان المقلد، ورؤية المعدوم، وهما فكرتان أشعريتان تفرعتا عن أصول هذا المذهب. وقد ذهب فيهما مفكرو الأشاعرة مذاهب مختلفة، لكن الأمر في مناظرة السنوسي وابن زكري سيأخذ بعداً آخر حيث سيصبح النقاش فيهما رهانا علىٰ الزعامة وتثبيت الإمامة فيه.

وقد تم التركيز علىٰ مراسلات هذين الرجلين باعتبارها نموذجاً لدواعٍ عدة، من أهمها:

أ. علاقة الرجلين ببلاد الغرب الإسلامي وتأثيرها العميق في البنية الفكرية لهذه البلاد، فعلماء تلمسان وأهل المغرب الأقصىٰ يذكرون الشيخ السنوسي ويعظمونه بالتحقيق والولاية والزهد في الدنيا، ويعظمون الشيخ ابن زكري بتبحره في العلوم واتساعه في الرواية وعلو طبقته في المنقول والمعقول، ويقولون هو علامة الوقت[1].

ب. التماثل المنهجي بين مراسلات الرجلين ومثيلتها في الغرب الإسلامي.

ج. مستوىٰ النضج الكبير لهذه المراسلات وعظيم فائدتها للباحثين.

المطلب الأول: في إيمان المقلّد.

منذ أن ترسخ المذهب الأشعري وتغلغل في بلاد الغرب الإسلامي، أخذوا ثابتا عقديا أشعريا هو اعتبار النظر العقلي واجبا عينيا علىٰ كل مكلف

(1) نظر: دوحة الناشر ص: 122.

لأنه شرط من شروط الإيمان، وبدونه لا يستقيم إيمان المرء. فكان بذلك إجماعهم علىٰ عدم جواز إيمان المقلد في العقائد، فكان من مظاهر ذلك أن ألزم أهل الحل والعقد علم الكلام الأشعري علىٰ العامة من الناس، والخاصة، وألزموهم بإعمال عقولهم في ذلك، حتىٰ إن معظم من ألف في هذا الفن صاغ عقائده بطريقة تناسب فهم العامة وتساير مستوىٰ إدراكهم وحفظهم لها[1].

وعندما جاء الإمام السنوسي في مرحلة عرفت فيها العقائد الأشعرية نوعا من التراجع والتقهقر، أراد أن يعيدها إلىٰ سابق عهدها، وأن يربط حاضرها بماضيها، ويضمن الاستمرارية لها بدم جديد، فكان أول عمل قام به هو دعوته إلىٰ نبذ التقليد في العقائد حتىٰ يقبل الناس عليها، ويشغفوا بالاطلاع علىٰ محتوياتها، وكانت حجته في ذلك ما وقع عليه إجماع أئمة الأشاعرة من أن التقليد لا يمكن الاكتفاء به في أمور العقائد. فهو يقول: «فالذي عليه جمهور المحققين من أهل السنة كالشيخ الأشعري والأستاذ والقاضي وإمام الحرمين وغيرهم من الأئمة أنه لا يصح الاكتفاء به –أي التقليد- في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه، وقد حكىٰ غير واحد الإجماع عليه»[2].

ولما كان الأمر كذلك فإن «الذي جرت به العادة وأمر به الشرع تحصيل العلوم من طرقها المألوفة وهو الاجتهاد في النظر والتعلم من العلماء والتزام التعب في الدرس والرحلة في طلب الفوائد»[3]، وقد استدل بمجموعة من

---

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ص:230.

(2) شرح العقيدة الكبرىٰ ص:12.

(3) شرح العقيدة الكبرىٰ ص:16.

الأحاديث مثل حديث «**اطلبوا العلم ولو بالصين**»[1]، و«**لا يستطاع العلم براحة الجسم**»[2]، كما استدل بآيات قرآنية كقوله تعالىٰ لنبيه يحيىٰ عليه السلام: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖ﴾[3]، ثم يستطرد الإمام السنوسي في هذا السياق، في الاستدلال علىٰ ضرورة رفض التقليد في أمور العقيدة، والرد علىٰ من يقول بجوازه مع دحض أدلتهم النقلية والعقلية، التي يستندون عليها ليخلص إلىٰ نتيجة مفادها أن المقلد في العقائد لا يضرب له في الإسلام نصيب[4].

إن هذا الموقف الذي دافع عنه الإمام السنوسي، واستعمله شعارا في بداية مشروعه العقدي لم يرق للشيخ أحمد بن زكري، فبدا له وكأنه متشدد غاية التشدد، وأن الخطأ فيه نسبة الإجماع في نبذ التقليد في العقائد إلىٰ أئمة الأشاعرة، لأن ابن زكري يرىٰ أنه لم يقع في مسالة التقليد أي إجماع، فالإجماع الذي يتحدث عنه الإمام السنوسي هو مجرد التباس وقع فيه مجموعة من مفكري الغرب الإسلامي ومن بينهم السنوسي، ويقول ابن زكري معبرا عن ذلك في منظومته «محصل المقاصد»:

قلت كعزو ذاك بعض الناس ... لمذهب الجمهور بالتباس
وإنما المنسوب للجمهور ... النّفيُ للتقليد في المذكور[5]

---

(1) هذا الحديث موضوع، ذكره ابن الجوزي في الموضوعات، وقال الشيخ الألباني في ضعيف الجامع: موضوع برقم 906.

(2) رواه الإمام مسلم في صحيحه، (باب أوقات الصلوات الخمس) رقم 612، وهو ليس من كلام النبي صلىٰ الله عليه وسلم إنما هو من كلام يحيىٰ بن أبي كثير.

(3) سورة مريم الآية 11.

(4) شرح العقيدة الكبرىٰ ص:12.

(5) من كتاب تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ص:231.

والمقصود ببعض الناس في هذين البيتين هو الإمام السنوسي، وما يؤكد ذلك هو الشرح الذي وضعه أحمد المنجور (ت 995هـ) على هذه المنظومة (محصل المقاصد) إذ يشير هذا الشارح في معرض شرحه لهذين البيتين، إلى أن هناك مساجلة دارت بين الرجلين، السنوسي وابن زكري حول إيمان المقلد، وأن ابن زكري هنا يعترض على معاصره السنوسي في موقفه من إيمان المقلد، إلا أن نص هذه المساجلة لم نحصل عليه كي نحدد تفاصيلها ونستطرد في الكشف عن جزئياتها، ومضامينها، لكننا في المقابل لا نعدم الإشارات إلى وجودها، وهي إشارات متضمنة في العديد من شروح السنوسي والحواشي عليها[1]، إلا أنها إشارات تقف عند حدود ذكر السجال والإشارة إليه، ولا تدخل في التفاصيل التي بإمكانها أن تقدم لنا تصورا كاملا عن طبيعة هذه المناظرة.

المطلب الثاني: في رؤية المعدوم.

رؤية المعدوم مسألة كلامية أثار حولها المتكلمون سجالات طويلة لكنها عند الإمامين السنوسي وابن زكري أخذت صبغة سجال ذي طبيعة متميزة.

وفكرة رؤية المعدوم هي فكرة قال بها أوّلَ مرة بعضُ المعتزلة، وبعض الأشاعرة حيث ذهبوا إلى أن الله يمكن أن يرى المعدوم أي الأشياء التي لم يوجدها بعد، وهي في عين العدم كأن يرى أشخاصا قبل إيجادهم مثلا.

وقد كان أصل هذه الفكرة هو الإقرار بصفة العلم الإلهي، باعتبارها مطلقة وكلية، فالله عالم بعلم مطلق وكلي، ويعلم كليات الأشياء وجزئياتها، ما وقع منها وما لم يقع وما سيقع، وهذا دليل أن الله يمكن أن يتعلق

(1) المصدر نفسه ص:232.

علمه بالمعدومات أي الأشياء التي لم توجد بعد، ولما كان الأمر كذلك، وكانت صفتا السمع والبصر قريبتين من صفة العلم أمكن أن يسحب ما قيل عن صفة العلم علىٰ صفتي السمع والبصر، فنقول إن الله يمكن أن يسمع المعدومات وأن يراها، فرؤية المعدوم إذن ممكنة بالنسبة لبعض المتكلمين الذين أقروا ببصر الله المطلق والكلي.

ولقد كان الإمام السنوسي من بين القائلين بهذه الفكرة، والمثبتين لها، والمدافعين عنها، فكتب في ذلك جوابا صغيرا لأحدهم ضمنه موقفه هذا من رؤية المعدوم، فصادف أن اطلع عليه الشيخ أحمد ابن زكري فلم يقبله، وكتب علىٰ طرته ردا صغيرا مختصرا، مفاده أن فكرة إمكانية رؤية الله للمعدوم مرفوضة لأن بها اختلالا منطقيا غير مقبول، دون أن يشير إلىٰ مواطن هذا الاختلال، ولا سبب جعل هذه الفكرة مرفوضة غير مقبولة.

فما أن اطلع السنوسي علىٰ هذا التعليق حتىٰ بادر إلىٰ كتابة تعليق آخر عليه يقول فيه: «إنه لا يخفىٰ فساد هذا الرد»[1]. وهو كما أشرنا تعليق لا يتضمن تفصيلا ولا توضيحا بقدر ما يتضمن رفضا للرد الأول وتحقيرا له ووصفه بالفساد والاختلال.

ولما توصل ابن زكري برد الإمام السنوسي غاظه الأمر فكتب علىٰ هذا الرد طرة صغيرة جاء فيها: «ومن الاختلال ما حكم به أنه اختلال، ولو أنه أنصف لجلس بين يدي ذلك القائل حتىٰ يتبين له الاختلال، نعوذ بالله من

(1) مساجلة الإمام السنوسي والشيخ ابن زكري مخطوط وهو عبارة عن ورقات تتضمن هذا السجال بين الشخصين، من كتاب تطور المذهب الأشعري بالغرب الإسلامي ليوسف احنانة ص:233، لأنه لم يتسن لي الحصول عليه.

الآفة في المقال»[1].

وهذه دعوة ابن زكري للسنوسي على الحضور إليه كي يوضح له مواطن الاختلال المنطقي في رأيه القائل بإمكانية رؤية الله للمعدوم، وأماكن الفساد في قوله هذا، وحينما قرأ السنوسي رأي ابن زكري وصيغته هذه أحس فيه بنوع من الاحتقار لشخصه ومقامه العلمي، وفي نفس الوقت بأنانية صاحبه، إذ كيف تسمح له نفسه أن يدعوه إلى الحضور إليه وكأنه تلميذ في حاجة إلى التعلم من أستاذه. علاوة على أن الرد خال من أي برهان أو بينة، فهو مجرد كلام يدعي فيه ابن زكري أنه يملك الأدلة على اختلال كلام السنوسي، وللاطلاع عليها ما على السنوسي إلا أن يقصد صاحبه ابن زكري، ويجلس معه ليطلعه على ذلك.

وهنا يأتي الإمام السنوسي ليرد على ابن زكري فيرى أن كلامه هذا مجرد حكم بلا حجة، ودعوى بلا برهان، فوجه إليه كلاما يقول فيه: «أنت حكمت عليه بالاختلال بغير بينة، سوى ما أتيت به من الاختلال في الطرة فزدت بها اختلالا إلى اختلال»[2].

والحال أن ابن زكري لم يورد في رده دليلا ولا حجة، تزكي دعواه في أن في كلام السنوسي اختلالا بالفعل، وكل ما فعله هو وصف كلامه بالاختلال وهي في نظر الإمام السنوسي مجرد دعوى من الدعاوي «والدعاوي لا تثبت إلا بالبينات لا بمجرد قول المدعي»[3].

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ص:233.

(2) المصدر نفسه ص:234.

(3) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ص:234، وكلام الإمام السنوسي هذا فيه إشارة إلى الحديث الحسن الذي يقول فيه الرسول صلى الله عليه وسلم: «**لو يعطى الناس بدعواهم**=

ويزيد الإمام السنوسي في رده ملاحظا على ابن زكري أنه يبدو أنانيا، معتدًّا بنفسه غاية الاعتداد، ومبالغا في ذلك إلى أقصى الحدود، فكونه يدعو السنوسي إلى الحضور بين يديه كي يوضح له مواطن الاختلال هو نوع من الإعلاء من شأن النفس، وادعاء الفضل والمعرفة. وهذا شيء في نظر السنوسي «إنما يعرفه الإنسان، ويقرره له غيره لا هو، إذ أهل الفضل براء من مدح أنفسهم وتزكيتها، لاسيما مثل الهوس الذي أنت فيه، ولا حول ولا قوة إلا بالله»[1].

فالسنوسي إذن يوضح لابن زكري أن كلامه هذا يتضمن عيوبا معرفية، وأخرى أخلاقية، في حين أنه لا يتضمن ردا وتوضيحا لفساد ما ادعاه من فساد الرأي واختلاله، فكان على ابن زكري أن يبرهن ويبين ما ادعاه من الاختلال في رأي السنوسي ورماه به.

وما إن وصل هذا الرد إلى ابن زكري حتى كتب عليه طرة تتضمن رداً يبدو فيه نوع من البرهنة والتوضيح، فهو يرى أن ما رآه السنوسي في رده السابق فساداً هو الفساد، فالسنوسي يقول بصحة رؤية المعدوم الممكن وفي ذلك فساد واختلال، إذ «لو كان له أدنى تمييز لعلوم ما يلزم من صحة رؤية المعدوم الممكن، ولا يقوله عاقل، فهذه فضيحة نعوذ بالله من الجهل مركبه وبسيطه»[2].

ويستمر ابن زكري في ذكر الدواعي التي جعلته يحكم بفساد واختلال

= لادَّعى رجال أموال قوم ودماءهم لكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر» رواه البيهقي وغيره.

(1) المصدر نفسه ص:234.

(2) المصدر نفسه ص:235.

الرأي القائل بصحة رؤية الله للمعدوم الممكن، ذلك أنه يرىٰ هذه الفكرة في الأصل معتزلية لزمت المعتزلة نتيجة قولهم بقدم العالم، ومعيارهم في إثبات ذلك هو الصحة، وليس الوقوع الحقيقي، فقد تحققت الحقائق في العدم، وهو ما يسمىٰ عند بعضهم بمشيئة المعدوم[1]. فعند القائلين إذن بإمكانية رؤية الله للمعدوم فإنه يكفي الإمكان لكي يصح وجود أو رؤية الشيء، ولا يلزم الوجود القطعي لذلك.

لكن ابن زكري يشدد اللهجة في رفض القول بإمكانية رؤية المعدوم، معتبرا إياه فاسدا فساداً مطلقا، لأن الرؤية عنده لا تصح إلا لما هو موجود بالحقيقة والقطع، أما ما عداه فلا تصح رؤيته بتاتا.

وعلىٰ إثر هذا الرد كتب السنوسي جوابا مفصلا بعض الشيء، قام فيه بتحليل رد ابن زكري جملة جملة، وإبراز ضعف اعتراضه عليه. وقد انطلق السنوسي أولا من إبطال الإلزام الذي ألزمه ابن زكري في رده السابق، حينما فهم منه أن الإمكان هو علة لصحة الرؤية، أعني رؤية الممكن ورؤية كل ممكن. فهذا الإلزام في نظر السنوسي باطل غير صحيح، لأنه لو كان كذلك، لكان يلزم عن صحة الرؤية وقوعها، وهذا غير واقع، «ألا ترىٰ أن كثيرا من الموجودات تصح رؤيتنا لها إجماعا بيننا وبينكم، ومع ذلك لم تقع رؤيتنا لها لمانع من وقوع رؤيتها أو تخلف شرط له»[2].

فالرؤية إذن التي يقصدها الإمام السنوسي هي الرؤية التي تكون ممكنة إذا توفرت شروطها، ولم يوجد مانع من موانعها، ولما كان الوجود شرطا أساسيا في رؤية الشيء فإن المعدوم لا يمكن أن يكون مرئيا بالفعل، إلا إذا

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ص:235.

(2) المصدر نفسه ص:235.

تحقق له شرط الوجود لكن مجال الحديث هنا هو الإمكان فقط، وليس الحدوث بالفعل. فرؤية المعدوم إذن تظل ممكنة لأن «الإمكان بسبب احتياج الممكن إلىٰ الفاعل، لكن شرط وقوع ذلك في الخارج الحدوث»[1].

أما أن يكون المعدوم حال كونه معدوما صحيح الرؤية، فهذا ما ينفيه السنوسي نفسه، ويرد علىٰ ابن زكري فهمه ذلك، فالمعدوم إذن يكون ممكن الوجود، ولا تتحقق رؤيته بالفعل، إلا إذا تحقق له شرط الوجود. ويتابع السنوسي رده هذا علىٰ ابن زكري، وإبراز هفوات اعتراضه الفكرية والمنطقية، فالفكرة التي يدافع عنها الإمام السنوسي هنا هي فكرة عامة ومطلقة، ومفادها «أن كل ممكن من حيث إنه ممكن تصح رؤيته، موجودا كان أو معدوما، الموجود بلا شرط، والمعدوم بشرط الوجود»[2].

ثم إنه إذا كانت قدرة الله مطلقة في إيجاد كل ممكن وإن كان معدوما، فإن باب الإمكانية يظل مفتوحا علىٰ كل ممكن بدون استثناء وعليه فيكون «الإمكان هو السبب في رؤية الكل، لكن وقوعها موقوف علىٰ الوجود»[3].

وحتىٰ يفصل الإمام السنوسي موقفه هذا من إمكان رؤية الله للمعدوم، وحتىٰ يرد علىٰ إلزام ابن زكري، رأىٰ أن هناك ثلاثة افتراضات حول مسألة رؤية المعدوم وهي:

الافتراض الأول: وهو القائل بصحة رؤية المعدوم بدون قيد ولا شرط، وفي هذه الحال يقول السنوسي بمنع الملازمة، إذ لا يمكن أن تثبت رؤية المعدوم بإطلاق، إذ لابد في ذلك من توافر شرط الوجود من جهة. ومن

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص:236.

(2) المصدر نفسه ص:236.

(3) المصدر نفسه ص: 236.

جهة أخرىٰ أن يكون مراداً لله. صحيح أن قدرة الله مطلقة، لكنها تتوقف علىٰ تعلق الموجود الممكن بالإرادة الإلهية «ألا ترىٰ أن مطلق الممكن يصح أن يقع بقدرة الله تعالىٰ، ومع ذلك إذا اعتبرته مقيدا بحال كونه معدوما أو غير مراد وقوعه لله تعالىٰ، لم يصح حينئذ وقوعه مع الاتصاف بهذين القيدين»[1].

الافتراض الثاني: وهو القائل بصحة رؤية المعدوم لكن بشرط وقيد، وهو أن تكون الرؤية مع قيد العدم، أي أن تكون إمكانية رؤيته وهو في حال العدم، ففي هذه الحال يرىٰ السنوسي أنه «لم تصح رؤيته مع القيد الفرضي»[2] أي مع وجود هذا القيد، ولكن هذا لا يعني أنه لن يكون هناك إمكانية رؤيته، بل إن هذه الإمكانية تظل مطلقة، ونفس الشأن بالنسبة لحال كونه غير مراد الله، فهذا القيد كذلك لا يعني أنه لن يصح وقوع كل ممكن، فما دامت قدرة الله مطلقة، فكل شيء يظل ممكنا إمكانية مطلقة، سواء أكان مقيدا بقيد أو غير مقيد أو كان مرادا لله أو غير مراد.

الافتراض الثالث: وهو القائل بصحة رؤية المعدوم في حال كونه غير مقيد بقيد العدم، وإنما هو مقيد بالوجود، وفي هذه الحال يسلم السنوسي بالملازمة المنطقية ويقبلها، وتكون النتيجة العامة هي أن رؤية الله للمعدوم تصح حين يتوافر لديه قيد الوجود وينتفي قيد العدم[3].

وهكذا يتأكد لنا أن الإمام السنوسي ظل متمسكا بموقفه في رؤية المعدوم، وعمل علىٰ الدفاع عنه وتأكيده رغم محاولات الشيخ ابن زكري بردها وتضعيفها.

---

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص:236.
(2) المصدر نفسه ص: 237.
(3) البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ص: 41.

وعليه فإن هذه الشذرات من المساجلة تكون قد قدمت لنا السنوسي في صورة المنتصر على خصمه ابن زكري، وقد قدمت هذا الأخير في صورة المجادل المُفْحَم، العاجز عن مسايرة النقاش ومتابعته، وهذا لا يحط من قيمة ابن زكري ولا يقلل من أهميته، فقد حكي أنه لما وضع أحمد ابن زكري منظومة في العقائد «محصل المقاصد» جاء أحدهم إلى الشيخ السنوسي وطلب منه أن يضع شرحا عليه، فاعتذر عن ذلك بقوله «لا يقدر على شرح هذا إلا مؤلفه»[1].

والمتمعن في هذه المساجلة يتبين له حدة اللهجة التي صاحبتها، وحرارة النقاش فيها، وذلك باستعمال الكلمات والتعابير النابية والجارحة، تتكرر في غير ما موضع من الطرفين مثل: الاختلال- الآفة في المقال- الهوس- سخيف العقل- التهاتر- الخلط- التخليط- لا يفوه به من له أدنى مشاركة في المعقول- من لا عقل له- العماية- الفهم الركيك- الغيبة عن العقل- الزعم الفاسد- عظيم الهوس- الفضيحة... وهذه الكلمات والتعابير تنطق بالشهادة الواحدة على أن المنافسة بين الرجلين كانت في قمة حرارتها، فكان كل واحد منهما يسعى بشتى الوسائل ومختلف الطرق إلى إثبات دعواه حتى ولو كان عن طريق الكلام الرخيص، ووصف الخصم بأحقر الأوصاف وأخسها، لأن المهم بالنسبة إليهما هو أن تسود وجهة نظر واحد منهما وتسيطر، وأن يفحم أحدهما الآخر ليؤكد لنفسه الهيمنة والرياسة في هذا المجال، وفعلا فقد أكدت المساجلة –كما وصلتنا- أن الرياسة آلت في النهاية إلى الإمام السنوسي في أمور العقيدة في هذه الفترة في الغرب الإسلامي، وأكدت أن أخذ الإمامة في فترة كهذه في أمور العقائد لم يكن

(1) دوحة الناشر لابن عسكر، ص: 120.

بالأمر الهين، فقد حفت حوله الصعوبات، واعترضته اعتراضات من لدن مفكرين أفذاذ، أمثال ابن زكري، فلم يكن الطريق إليها سهلا، ولا كانت الرياسة في هذا العصر شيئا قريب المنال وسهل الوصول[1].

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أن هناك نصوصًا أخرىٰ تشير إلىٰ أن بين الإمام السنوسي والشيخ أحمد بن زكري ردودا وتعليقات ونزاعات ومشاحنات غير التي ذكرنا -في عدة مسائل تبقىٰ غامضة ولا تكشف في الأمر غوامضه- وذلك لشح المصادر التي تمدنا عن ظروف هذه المنازعات، وشروطها وملابساتها.

خاتمة:

وقبل أن يحطّ القلمُ رحالَه بعد هذه الرحلة، لا مناص قبل ذلك من تسجيل بعض النتائج التي وصلت إليها من خلال هذا البحث.

ويمكن أن ألخّص ذلك في النقاط الآتية:

- يعد ابن زكري والسنوسي من أهم أعلام العقيدة في الغرب الإسلامي الذين أثروا الوضع الثقافي عامة والمجال الكلامي خاصة خلال القرن 9 هـ - 15م، بكل سمات التراجع السياسي والاجتماعي والثقافي التي عرفها العصر.

- أن مناظرات السنوسي وابن زكري دُونت في مرحمة الهيمنة السنوسية، وهو ما يؤكد إمامة السنوسي في ميدان علم الكلام الأشعري ودوره الكبير في النهوض بالعقيدة الأشعرية، و الحفاظ عليها عقيدة رسمية للبلاد ولكن

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ص: 239.

في نفس الوقت لا يمكن التقليل من أهمية أحمد ابن زكري في هذا الميدان ووضعه منظومة في العقائد، ولهذا نجد جل المؤرخين يثنون على كليهما :

وممن شهد لهما بالفضل الشيخ الورتيلاني (ت: 1193هـ - 1779م) الذي قال في رحلته: «زرت خلوة الشيخ سيدي مدين غوث وزرت معه الشيخ السنوسي وابن زكري وهؤلاء كلهم مؤلفون نفعنا الله بجميعهم».[1]

أما ابن عسكر فكان رأيه بقوله: «فعلماء تلمسان يذكرون الشيخ السنوسي ويعظمونه بالتحقيق والولاية والزهد في الدنيا، ويعظمون الشيخ ابن زكري بتبحره في العلوم واتساعه في الرواية، وعلو طبقاته في المنقول والمعقول ويقولون هو علامة الوقت»[2].

- أن أهم ما كشفته مناظرات السنوسي وابن زكري هو:

+ طموح السنوسي إلى التجديد كما أنها كشفت كذلك عن أمر آخر هو انتعاش المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، إذ اشتهر كثير من معارضي السنوسي بإعمال النظر دفاعا عن الأصول السلفية.

+ إجماع متكلمي العصر على توجيه سهام النقد إلى طريقة المتأخرين من أصحابهم مثل الرازي (ت 606هـ)، والبيضاوي (ت 685هـ)، الذين يدعون للعودة إلى أصول المذهب كما سطرها أبو الحسن الأشعري.

+ المنافسة القوية بين الإمامين – ابن زكري والسنوسي – حول ريادة علم العقائد في هذا العصر.

---

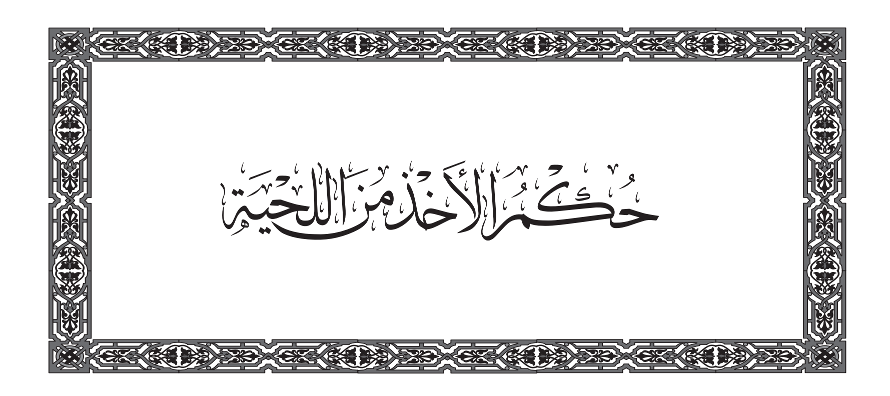
(1) نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، للحسن بن محمد الورتيلاني، 1/21.
(2) دوحة الناشر ص: 122.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى للشيخ أبي العباس بن خالد الناصري، تحقيق وتعليق ولدي المؤلف: الأستاذ جعفر الناصري، والأستاذ محمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء- المغرب، سنة 1955م.
- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، الطبعة الرابعة يناير 1979م.
- الإمام بن يوسف السنوسي وعلم التوحيد لجمال الدين بوقلي حسن، المؤسسة الوطنية للكتاب/ الجزائر.
- الإمام بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق، تحقيق اسعيد عليوان.
- البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان» للشيخ الإمام ابن مريم الملبتي التلمساني، المطبعة التعالبية - الجزائر- سنة 1326هـ/1908م.
- تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر الهجري (16 – 20م) لأبي القاسم سعد الله، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع – الجزائر.
- تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، للأستاذ يوسف احنانة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية الطبعة الثانية سنة 1428هـ/2007م.
- تعريف الخلف برجال السلف، لأبي قاسم محمد الحفناوي، طبع بمطبعة بيير فونتانة الشرقية في الجزائر، سنة 1334هـ/1906م.
- ثبث أبي جعفر أحمد بن علي البلوي آشي (ت938هـ/1532م)، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الله العمراني، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى سنة 1403هـ/1983م.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، للشيخ محمد بن محمد مخلوف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

- شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد، للإمام أبي عبد الله السنوسي، تحقيق الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة، دار القلم – الكويت.
- دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، لمحمد بن عسكر الحسيني الشفشاوني، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة، الرباط- المغرب سنة 1976م.
- صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسبوري، تصحيح وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر، سنة 1403هـ/1983م.
- طبقات أو مناقب الحضيكي، لمحمد بن أحمد بن عبد الله السوسي الحضيكي (ت1189هـ /1775م)، طبع بالمطبعة العربية، الدار البيضاء - المغرب.
- العقيدة الوسطى وشرحها، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2006م.
- غاية المرام في شرح مقدمة الإمام، دراسة وتحقيق محند أودير مشنان دار التراث الجزائر ودار ابن حزم، الطبعة الأولى 1426هـ-2005م).
- كتاب الجزائر بين الماضي والحاضر، ترجمة اسطنبولي رابح ومنصف عاشور.
- كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، لحمد بابا التنبكتي، دراسة وتحقيق الأستاذ محمد مطيع، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المملكة المغربية سنة 1421هـ/2002م.
- معجم أعلام الجزائر، لعادل نويهض، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت- لبنان سنة 1971م.
- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، الناشر مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت.
- المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، للشيخ الملالي، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 619.

- الموضوعات لابن الجوزي، تحقيق عبد الرحمان محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، سنة 1386هـ.
- نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، للحسن بن محمد الورتيلاني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ـ مصر، الطبعة الأولى 1429هـ ـ 2008م.
- نشر المثاني للشيخ القادري، تحقيق محمد حجي وأحمد توفيق ، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر الرباط- المغرب، سنة 1977م.
- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأحمد بابا التنبكتي، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس- ليبيا، الطبعة الأولى 1398هـ/1989م.



أ.د. عبد الحميد عبد الله الهرامة
كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس - ليبيا

لم يَرِدْ في الأخذ مِنَ اللِّحية حكمٌ معين في القرآن الكريم، ولكنْ وردتْ نصوصٌ في السنةِ والآثارِ اختلفَ العلماءُ في فهمها، واتَّسع الخلاف فيها بما يشمل الأحكام الخمسة من الإباحة إلىٰ التحريم. فما الأدلةُ التي اعتمدوا عليها؟ ومَنْ ذا الذي تُرجَّح أدلتُه؟

يمكن ابتداءً تقسيمُ البحثِ قسمةً ثنائيةً بين القائلين بتحريم الأخذ من اللحية والقائلين بجوازه إلىٰ فريقين: فريق يحرِّمُ الأخذَ منها قولاً واحداً، وفريق يفصِّل الأمرَ إلىٰ أقوالٍ متعددة بين إباحة الأخذ ووجوبه.

والجدير بالذِّكر أننا لسنا أمام فريقين بالمعنىٰ التام للكلمة، ولكننا أمام أفرادٍ محدودي العدد في زمنٍ متأخرٍ، في مقابل أمةٍ مِن علماء السَّلف والخلف، وقد أردنا أنْ نَبْسُطَ الحُجَّةَ مِنَ الطرفين حتىٰ لا تخفىٰ علىٰ أحد، بل أعطينا هؤلاء الأفرادَ الصَّدارةَ حتىٰ ننصفَهم ونُبرزَ أدلتَهم.

الفريق الأول

يقفُ هذا الفريقُ عند عموم ظاهر ما ورد في الصحيحين عنِ ابْنِ عُمَرَ -رضي الله عنهما- عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ، وَفِّرُوا اللِّحَىٰ وَأَحْفُوا الشَّوَارِبَ. وكانَ ابنُ عمرَ إذا حَجَّ أوِ اعْتمرَ قَبَضَ علىٰ لِحيتهِ فما فَضَلَ أَخَذَهُ»[1]، وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ -رضي الله- عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «جُزُّوا الشَّوَارِبَ وَأَرْخُوا اللِّحَىٰ، خَالِفُوا الْمَجُوسَ»[2]، وجاءَ في الجامعِ الصَّحيح للبخاري في روايةِ نافع، عن ابن عمر، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «أَحْفُوا الشَّوَارِبَ وأَعفوا اللِّحَىٰ» وفي رواية مسلم «خالفوا اليهود والنصارىٰ».

وقد استند هذا الفريق في فتواه علىٰ ظاهرِ بعضِ النصوص بعدمِ جوازِ الأخذِ مِنْ طولِ اللِّحية وعرضِها، وإنْ كان طولاً مفرطاً، واستشهدوا بأنَّ النبيَّ كان «كثَّ اللحية». وهذا جوهر رأي الفريق الأول، وهذه أدلتهم كلها.

ورأسُ القائلين به في العصر الحديث الشيخ عبد العزيز بن باز -رحمه الله- ونصُّ فتواه أنَّ حديثَ إعفاءِ اللحية «**يقتضي تحريم حَلقِها أو قصِّها، لأنَّ الأصلَ في الأوامر هو الوجوبُ، والأصلَ في النواهي هو التحريم، ما لم يَرِدْ ما يدلُّ على خلاف ذلك، وهو المعتمد عند أهل العلم**»[3] حسب قوله- ثم قال: «**وأما الحديث الذي رواه الترمذي عن أبي هريرة عن النبي**ﷺ «**أنه كان يأخذ من لحيته من طولها وعرضها» فهو حديثٌ باطلٌ عندَ أهلِ العلم؛**

(1) رواه البخاري (5892) واللفظ له، ومسلم 259.

(2) رواه مسلم (260).

(3) مجموع فتاوىٰ الشيخ عبد العزيز بن باز (3/ 374).

لأنَّ في إسنادهِ رجلاً يُدْعَى عمرَ بنَ هارون البلخي وهو متهمٌ بالكذب»[1].

الردود على هذه الفتوى:

وهذه الفتوىٰ بعدم جواز الأخذ مِنَ اللحية مخالِفةٌ لعمل بعض الصحابة، ومنهم راويا الحديثين المشار إليهما، ومخالِفةٌ لعمل بعض التَّابِعِينَ وأقوالهم، وهم مِنْ صفوةِ السَّلف، وسنورد ذلك في أدلة القول الثاني، علىٰ أننا سنناقشُ هنا ما يمكنُ أنْ يُقالَ في ردِّ هذه الفتوىٰ مِنْ أدلتِها:

أولا: إنَّ هذه الفتوىٰ لم تنقلْ جزءًا مِن أقوىٰ أدلتِها، وهو أنَّ عبدَ الله بنَ عمر -رضي الله عنهما- كان «إذا حجَّ أو اعتمر قَبض علىٰ لحيته فما فضلَ أخذه»[2].

ثانياً: أنها لم تُشِرْ إلىٰ ما ورد عن مالك عن نافع مِنْ: «أنَّ عبدَالله بنَ عمر كان إذا حلق في حج أو عمرة، أخذ من لحيته وشاربه»[3]، وناهيك بالسلسلة الذهبية التي يروي فيها مالك عن نافع[4].

وفي نصٍّ آخرَ لمالك عن نافع: «أن ابنَ عمرَ كان إذا أفطرَ مِنْ رمضانَ وهو يريدُ الحج لم يأخذ من رأسه ولا من لحيته شيئًا حتىٰ يحجَّ»[5]، ومفهومه أنَّه إذا لم يُرِدِ الحجَّ أخذ من لحيته في عيد الفطر.

وابنُ عُمَرَ أكثرُ الصحابة أخذاً بالسنة مستحبها ومؤكدها، ونحن نَعجبُ

---

(1) مجموع فتاوىٰ الشيخ عبد العزيز بن باز (3/ 374).

(2) صحيح البخاري 5892.

(3) رواه مالك في الموطأ (1/ 396).

(4) معروف لدىٰ المحدثين وأبرزهم الإمام البخاري أنَّ أصحَّ الأسانيد هي التي يُطلَق عليها لقب السلسلة الذهبية، وهي ما رواه مالك بن أنس عن نافع عن ابن عمر.

(5) الموطأ (396/1).

كيف لا يُذكَر أخذُه مِنْ لحيتِهِ في سياق الحديث الذي يرويه، وقد ورد في مصدرين في ذِروة الصِّحة، هما الجامع الصحيح للبخاري وموطأ الإمام مالك!

ثالثا: أنَّ هذا التحريمَ حكمٌ متأخرٌ عن عصر التشريع، ولا نجدُ له أساساً في الأصلين، ولا في أقوال السلف وأعمالهم، فكيف ننسبُهُ لفهمهم؟ وكيف نحرِّم ما ارتضاه الصحابةُ في عملهم؟! وتكمنُ خطورةُ إغفالِ حديثِ عبدِ الله بنِ عمر -رضي الله عنه- في اتهامه بأحد أمرين:

1: أنه ارتكب محرَّمًا بأخذِه مِن لحيتِهِ؛ لأنه أنكر واجباً منصوصاً عليه في السُّنةِ الصحيحة، ولا اجتهادَ مع النص. وذلك لا يليقُ بِمَنْ دونه مِنْ عامة الصحابة، بل لا يجوز في حقِّ عامة المسلمين، بَلْهَ ابنَ عمر المعروف باتباعِه الدقيق للسنة.

2: أنَّ فهمَه للسُّنةِ والتزامَهُ بها أقلُّ مِن فهمِ صاحبِ هذه الفتوىٰ للسنة والتزامِهُ بها، وهذا غريبٌ مِمَّنْ يَنتسبُ إلىٰ مذهبِ السَّلف، ولا يَقْبَلُ بهذا الرأيِ أحدٌ مِنْ علماءِ المسلمين؛ لأنَّ ابنَ عمر -رضي الله عنه- في طليعة السَّلف الملتزمين بالسنة فهماً وتطبيقاً، وهو راوي حديثِ الإعفاء، وراوي الحديثِ أعرفُ مِنْ غيره بالمراد منه.

رابعًا: كما أنَّ هذه الفتوىٰ لم تُشِرْ إلىٰ ما وردَ عن جابر بنِ عبد الله وغيرِه من الصحابة والتَّابعين الذين قصَّروا من لِحَاهم في المناسك[1]، والأدلةُ علىٰ ذلك كثيرة، وعليها اعتمدَ مَنْ قال بجواز التقصير؛ لأنَّ فعلَهم سُنَّةٌ

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر (350/10).

ينبغي اتباعُها استحباباً أو وجوباً، والمصادر الدالة على ذلك كثيرة[1].

خامسًا: وأما الاستشهادُ بأنَّ النبيَّ -ﷺ- كان «كثَّ اللحية» فهو لا يعني الإفراط في إعفائها وتطويلها؛ إذْ جاءَ في المعاجم: كثّ الشعر ـ كثثاً: اجتمع وكثُر في غير طولٍ ولا دقة[2]، بل إنَّ التفسيرَ اللغويَّ لهذه الكلمة في معجم تاج العروس يصرح بعدم الطول.

سادسًا: وأغفلتْ فتوى تحريمِ الأخذِ مِنَ اللحيةِ تفسيرَ ابنِ عباس لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لْيَقْضُوا۟ تَفَثَهُمْ ﴾[3]، فقد قال: «التَّفَثُ: حَلْقُ الرأس، وأخذُ الشاربين، ونَتْفُ الإبط، وحلقُ العانة، والأخذُ مِنَ العارضَيْن.. (وفي رواية: اللحية)»[4]، وجاء في التمهيد بسندِهِ في تفسير قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لْيَقْضُوا۟ تَفَثَهُمْ ﴾: «رميُ الجمارِ، وذبحُ الذبيحة، وحَلقُ الرأس، والأخذُ مِنَ الشَّارب، واللِّحيةِ، والأظفار»[5].

وهَبْ أنَّ عمرَ بنَ هارون البلخي الذي روى حديثَ أخذِ الرسولِ ﷺ من لحيته متروكٌ، أو كاذبٌ، فالقولُ بتركه أو تكذيبه نقدٌ للسَّند وليس للمتن؛

---

(1) وذكر ابن جرير الطبري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لْيَقْضُوا۟ تَفَثَهُمْ ﴾ بسند صحيح عن محمد ابن كعب القرظي ، ومجاهد، والمحاربي، وما ورد في الموطأ (كتاب الحج الحديث رقم 882) وقد وردت الإشارة إلى قول أبي هلال أن أبا هريرة كان يحفي عارضيه يأخذ منهما. (انظر الثقات لابن حِبَّان في: 7/ 224 طبعة حيدر أباد الدكن) وحديث ابن عمر في الصحيحين حجة في هذا الباب، وحديث أبي هريرة في صحيح مسلم في جلباب المرأة المسلمة ص 1885 - 178 وحديثه في مجمع الزوائد 5/ 169.

(2) انظر تاج العروس للزبيدي، والمعجم الوسيط، وغريب الحديث لابن الأثير، مادة: (كثث)، وغيرها.

(3) سورة الحج، من الآية: 29.

(4) رواه ابن أبي شيبة 4/ 85 وابن جرير في تفسيره 17/ 109 بسند صحيح.

(5) (التمهيد 146/24).

لأنَّ للمتن ما يؤيده من أقوال الصحابة والتابعين وأعمالهم، ولو كان المتن غريباً أو الراوي كاذباً لرأينا من انتقده في عصر الترمذي فما قبله، فلا مجالَ لإنكار معنىٰ المتن مع صحة وروده في آثار أخرىٰ، ولم يورد النقادُ ما يدلُّ علىٰ فسادِ معناه في القرون الأولىٰ.

سابعًا: لم يَذكر أصحابُ القول الأول نصًّا واحداً يحرِّمُ الأخذَ مِنَ اللحيةِ في القرون الثلاثة المفضلة، واكتفوا بظاهر الأمر العام الذي قيَّدَهُ عملُ الصَّحابة والتابعين، فما الذي ظهر لهؤلاء ولم يظهر للسلف؟

ومعلومٌ أنَّ الصَّحابةَ كانوا يعرفون مِنْ خلال حياتهم مع الرسول ﷺ متىٰ يكون الحكم واجباً أو مستحباً أو مكروها، والأمثلة علىٰ ذلك كثيرة نجتزئ منها بمثالين فيهما نهيٌ وأمرٌ يشتركان في مادة واحدة هي **العزمُ** ودلالةُ إدراكه، وقد اجتمعا في مصدر واحد هو صحيح البخاري، جاء في أولهما ما نصُّه: «عن أمِّ عطيةَ قالتْ: نُهينَا عَنِ اتِّباعِ الجَنَائِزِ، ولم يُعزمْ عَلينا»[1]. وفي ثانيهما: «وأَصِيبُوا مِنَ النساءِ، ولم يَعزمْ عليهم، ولكن أحلَّهنَّ لهمْ». ومعنىٰ لم يعزم علينا «أي لم يُجزم علينا ولم يُشدد علينا» أي أنه لم يؤكده لهم، أولم يتابعه معهم، أو غضَّ الطرف عن مخالفته، أو لم يعمل به، أولم يكن في لهجته طابع الإلزام، بمعنىٰ أنَّ النهي لم يكن مع عزيمة، فكيف يُعرفُ العَزمُ مِنْ عدمِه إلا مِنْ خلالِ المعايشة التي يفتقدها الخلف، وعاشها الصَّحابة الذين تواصلوا مع رسول الله ﷺ وناقشوه في أفعاله وأقواله؟[2].

(1) انظر الحديث مع تفصيل أكثر في شرح أحاديث عمدة الأحكام الحديث 169 في اتِّباع النساء للجنائز.

(2) من المناقشات المشهورة بين الرسول صلىٰ الله عليه وسلم والصحابة تلك التي جرت بينهم حول الجلوس في الطرقات (متفق عليه).

وكان الصَّحابة يُفرِّقون بين أنْ يكونَ أمرُ الرسولﷺ واجباً أو نصيحةً أو شفاعةً أو توجيهًا غيرَ ملزم، ومثالُ ذلك : نهيُهم عن الجلوس في الطرقات الذي راجعوه فيه مباشرةً، لعِلمهم أنه كانَ ناصحاً ولم يكنْ ملزِماً، ولم يكنْ كلامُهُ هذا وحياً وإلا لالتزموا به[1]، فإذا التبس عليهم الأمرُ في الخطاب بين الوجوب والاستحباب سألوه ﷺ، كما فعلتْ بريرةُ حين انفصلتْ عن زوجِها بعد تحريرها، فعن ابن عباس قال «قال النبيﷺ: لو راجعتِهِ قالت: يا رسول الله تأمرني؟ قال إنما أنا أشفع، قالتْ: لا حاجةَ لي فيه»[2] ، ولم يغضبِ الرسول ﷺ من ردِّها شفاعتَهُ، لأنه يريدُ مصلحتها في الحالين، وهي تعرفُ ذلك، فلم تتردد في الامتناع من شفاعته، ولم ترَ ذلك من سُوءِ الأدبِ أو مخالفةِ الشَّرع.

وكان السلفُ يعتمدون علىٰ عمل أهل المدينة التي عاش فيها النبيُّ -صلىٰ الله عليه وسلم- والصَّحابة وعلماءُ التابعين، وعلىٰ معرفتهم القريبة بالناسخ والمنسوخ، وبما عليه العمل مما ليس به العمل، وهذا متعذرٌ علىٰ الخلف الذين يعملون من خلال النصِّ الحرفيِّ بعيداً عن ملابساتِهِ، ما لم يظهر لهم نصٌّ آخرُ يوقفُ ذلك الحكم. قال الفقيه المالكي عبد الله ابن وهب «لولا مالكٌ والليثُ لَضَلَّ الناسُ»[3] وقال أيضاً: «لولا مالكٌ والليثُ هلكتُ، كنتُ أظنُّ كلَّ ما جاءَ عن النبيِّ صلىٰ الله عليه وسلم يُفعل»[4].

---

(1) انظر شرح النووي علىٰ مسلم ج14/ 284.

(2) صحيح البخاري كتاب الطلاق 319/3.

(3) سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي الطبقة السابعة ص148، وتاريخ دمشق لأبي القاسم ابن عساكر 1/ 571، وتذهيب الكمال للمزي، جزء: 270/24، وطرح التثريب في شرح التقريب لأبي الفضل العراقي 1/ 80.

(4) ورد النص في جميع المصادر السابقة.

وإذا كان هذا حالُ ابنِ وهبٍ الذي عاش في ثاني أفضل القرون، وهو الفقيه الذي أخذ عن مالكٍ والليثِ وغيرِهما من أعلام هذا القرن، فكيف بمن يعيش في عصرنا ويحرّمُ ما أجازه الصحابةُ ورؤوسُ المذاهب السنية الأربعة، كما سنرىٰ؟! إنه ليس من التشدد والتعصب فقط، ولكنه من الجرأة علىٰ دين الله، نسأل الله السلامة.

الفريق الثاني

أما الفريق الثاني: وهو جمهور علماء الأمة، فيرىٰ جوازَ الأخذِ من اللحية، ويمكنُ تقسيم هذا الفريق إلىٰ ثلاثِ طوائف هي: علماءُ السَّلف، وعلماءُ المذاهب الإسلامية القديمة، والعلماء المعاصرون.

علماء السَّلف:

ويُمكنُ أن نستنتج آراءَهم من أدلةٍ نصيّةٍ وعمليةٍ للصَّحابة والتابعين تُخصِّصُ العمومَ الذي ورد في أحاديثِ إعفاءِ اللحية، منها ما سبقَ ذكرُهُ مما أورده البخاريُّ في الجامع الصحيح، ومالكٌ في موطئه مِن أخذِ عبدِ الله بنِ عمرَ مِنْ لحيته[1]، وذلك أوضح الأدلة وأقواها، ومنها:

1. ما جاء بسندٍ صحيح في تفسير ابن عباس للتَّفَثِ في قوله تعالىٰ: ﴿ ثُمَّ لْيَقْضُوا۟ تَفَثَهُمْ ﴾[2] فقد قال: «التفثُ: الرَّميُ والذَّبحُ، والحلقُ والتقصيرُ، والأخذُ من الشاربِ والأظفارِ واللحية»[3] وقد فسَّر التَّفَثَ بهذا التفسير نفسه تابعيان معروفان بالثقة والعلم، هما مجاهد ومحمد القرظي[4].

(1) أخرجه البخاري (رقم 5892).

(2) الحج 29.

(3) المصنف لابن أبي شيبة (429/3) رقم 15673.

(4) تفسير الطبري (149/17).

2. ومنها ما روي عن جابر ﷺ من قوله: «كنا نعفي السِّبال إلا في حَجٍّ أو عُمرة»[1]، وقد حسَّنه الحافظُ ابنُ حجر في الفتح، وأورده الكثيرُ من العلماء ورواةِ الأحاديث[2]، يقول ابنُ حجر: «وهذا يؤيدُ ما نُقِلَ عن ابن عمر، فإنَّ السِّبَال بكسر المهملة وتخفيف الموحدة: جمعُ سَبَلة بفتحتين: وهي ما طال مِنْ شَعْرِ اللِّحية، فأشار جابرُ إلىٰ أنهم يقصِّرون منها في النُّسك»[3]. والجديرُ بالملاحظة هنا أنَّ المقصودَ مِنْ قول جابر: «كنَّا نعفي السِّبال» هم صحابةُ رسولِ الله ﷺ، وذلك سندٌ لإجماع عملي من الصحابة في غاية الأهمية ولا نستطيع فصله عن السُّنة.

3. وقال ابنُ أبي شيبة بإسناد صحيح أيضاً: «حدثنا غندر، عن شعبة، عن منصور، قال: سمعتُ عطاء بن أبي رباح قال: كانوا يحبُّون أن يُعفوا اللحية إلا في حج أو عمرة»[4]. والمقصود بالضمير هم الصحابة أو التابعون، وفي الحالين فإنَّ المقصودين هم السَّلف. فهل نجد حديثاً واحداً يقول إنهم يحرِّمون الأخذ من اللحية، أو أنهم لم يأخذوا منها؟

4. وروىٰ ابنُ أبي شيبة، قال: حدَّثنا وكيع، عن أبي هلال، عن قتادة، قال: قال جابر: «لا نأخذ مِنْ طولها إلا في حج أو عُمرة»[5] وقوله يدلُّ علىٰ أنَّ الأخذَ مِنَ اللحية حاصلٌ وغيرُ محرم في زمن الصحابة،

---

(1) سنن أبي داود (4201).

(2) انظر فتح الباري في شرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر (350/10) وقد أخرجه أبو داود في «سننه» (4201)- وابن عَدي في «الكامل» (302/5)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (92/54)، والخطيب في «الكِفَاية» (ص265). وابن أبي شَيْبَة في «مصنفه» (25895).

(3) فتح الباري لابن حجر (350/10).

(4) المصنف لأبي بكر ابن أبي شيبة (225/5) رقم 25482.

(5) المصنف شعب الإيمان (221/5) رقم 6440. (صحيح لغيره).

وإنْ خصَّصه بالنسك.

5. وورد في مصنف ابنِ أبي شيبة أنَّ أبا هريرة كان يقبضُ علىٰ لحيته ثم يأخذ ما فضل منها[1]، والحديث ضعيفٌ في سنده، لكن يُقوِّي متنَه ومعناه غيرُه من النصوص الصحيحة. وابنُ أبي شيبة مِنْ مخضرمي القرنين الثاني والثالث الهجريين الذين نُقلتْ إليهم السنة القولية والفعلية، فانتقَوْا منها ما صحَّ معناهُ، وإنْ ضعُفَ سندُه، ولا شكَّ في ثقتهِ ودينهِ، فهو لا يورد نصاً مخالفاً للسنة النبوية ما لم يكنْ علىٰ يقين مما صحَّ العمل به في عصره وما قبله[2].

6. وقد ورد في المصنف المذكور بسند صحيح قال: «حدثنا أبو خالد، عن ابن جُرَيْج، عن ابن طاوس، عن أبيه أنه كان يأخذ من لحيته، ولا يوجبه»[3].

7. وعن مروان بنِ سالم المقفع قال: «رأيتُ ابنَ عمر يقبضُ علىٰ لحيته فيقطعُ ما زاد علىٰ الكفِّ»[4]، وهو مؤيَّدٌ بالحديث الوارد في صحيح البخاري، فهو صحيح المعنىٰ.

---

(1) المصدر نفسه (225/5) رقم 25481 رواه ابن أبي شيبة، قال: «حدثنا أبو أسامة، عن شعبة، عن عمرو بن أيوب من ولد جرير، عن أبي زرعة، قال: كان أبو هريرة يقبض علىٰ لحيته ثم يأخذ ما فضل منه».

(2) الحافظ أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت159 - 235 هـ) وصفه صاحب سير أعلام النبلاء بالإمام العلم سيد الحفاظ، وبه يضرب المثل في قوة الحفظ، حدث عنه الشيخان وأبو داود وابن ماجه وروىٰ عنه النسائي، وروىٰ عنه أحمد بن حنبل وغيره من أفاضل أئمة أهل السنة، سير أعلام النبلاء: 122/11.

(3) المصنف (225/5) رقم 25483.

(4) أخرجه أبو داود (رقم 2359) وحسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة (رقم 2355).

8. وخرَّج عبد الرزاق في المصنَّف «عن الحسن البصري -رضي الله عنه- أنه قال: «كانوا يُرخِّصون فيما زاد علىٰ القبضة من اللحية أن يؤخذ منه»[1]، وهو يعني السلف مِنَ الصَّحابة والتابعين، وجاءَ مثلُ ذلك عن ابن سيرين، وقتادة، والشعبي، والقاسم بن محمد، وإبراهيم النَّخَعِي[2].

9. وجاء عند ابن حِبَّان حديثٌ غريبٌ لو صحَّ لكان جديراً بالتقديم، ولكننا لا نهمله، ونصُّه: «كان صلىٰ الله عليه وآله وسلم يأخذُ مِنْ طول لحيته وعرضها»[3] رواه الترمذي في سُننه بسند فيه عمر بن هارون، ولم ينفردْ إلا بهذا الحديث، ولكنَّ البخاري حَسَنُ الرأي فيه[4]، وقال الترمذي: حديثٌ غريبٌ، وقال قتيبةُ إنه صاحبُ حديث، وأورده العقيلي في الضعفاء، وقال يحيىٰ بن معين: عمرُ بن هارون البلخي ليس بشيء، وقال الشوكاني: «رواه الترمذي وقال: غريبٌ، قال: سمعتُ محمد بن إسماعيل يعني البخاري يقول: عمر بن هارون يعني المذكور في إسناده مقارب، لا أعرف له حديثا ليس له أصل، أو قال ينفرد به إلا هذا الحديث»[5]. والله أعلم بحاله، ولكننا لا نجد

---

(1) مصنف عبد الرزاق من أوائل كتب السنن توفي صاحبه سنة 211هـ وصفه الذهبي بأنه خزانة علم، وصاحبه من حفاظ الحديث الثقات، ويقول البخاري: عبد الرزاق ما حدث من كتابه فهو أصح، (انظر سير أعلام النبلاء 9/ 564 وما بعدها. وقد ذكر عبد الرزاق التابعين الذين تمت الإشارة إليهم.

(2) ذكرهم ابن عبد الرزاق في مصنفه، وذكر بعضهم ابن أبي شيبة في مصنفه، وتمت الإشارة إلىٰ ذلك في مواضع من هذا البحث.

(3) رواه الترمذي في سننه / 2762.

(4) حَسَنُ الرأي فيه: كذا وجدتها في بعض المصادر ولعل المراد (حسَّنَ الرأي فيه).

(5) نيل الأوطار في شرح منتقىٰ الأخبار من أحاديث سيد الأخبار للشوكاني الجزء الأول.

حديثاً واحداً في هذا الضعف أو دونه يقول إنَّ الرسولَ ﷺ لم يأخذ من لحيته، ولهذا كان قوله ممَّا يُستأنس به، ولا يمكنُ رميه بالكذب كما يفعل بعض المعاصرين[1].

أقوال علماء المذاهب الفقهية:

يمكن القول بأنَّ معظم المذاهب السنية يقول بجواز الأخذ من اللحية، وهم لا يخرجون في ذلك عن الاتِّباع، ونرصدُ فيما يلي الرأي السائد في كلِّ مذهب:

الحنفية: الأخذُ مِنَ اللحية هو مذهب الحنفية بلا نزاع، لأنه عندهم سنةٌ ينبغي العمل بها. قال في البحر الرائق: «قال أصحابنا: الإعفاءُ تركُها حتىٰ تكثَّ وتكثر، والقصُّ سنةٌ فيها؛ وهو أن يقبض الرجلُ لحيتَه، فما زاد منها علىٰ قبضةٍ قطعها. كذلك ذكر محمدٌ في كتاب الآثار عن أبي حنيفة قال: وبه نأخذ»[2] وجاء في حاشية ابن عابدين: «لا بأسَ بأخذ أطراف اللحية إذا طالتْ»[3] وفسر الإعفاء بقوله: «يُحمَل الإعفاءُ علىٰ إعفائها مِن أنْ يأخُذَ أغلبَها أو كلَّها»[4]، وعلىٰ ذلك نرىٰ أنَّ مذهب الحنفية هو أكثر المذاهب إجماعاً علىٰ الأخذ من اللحية بما كان يعمل به السَّلف، وقد كان ذلك الأخذُ سُنَّةً مُتَّبَعَة عندهم.

---

(1) انظر ما يقوله الحويني علىٰ شبكات التواصل دون سند من أن هذا الحديث مكذوب.

(2) البحر الرائق في شرح كنز الدقائق لأبي نجيم الحنفي المصري (12/3) نقلا عن كتاب الآثار للشيباني.

(3) حاشية محمد أمين الدمشقي المعروف بابن عابدين وعنوان حاشيته رد المحتار علىٰ الدر المختار 2/ 459.

(4) رد المحتار علىٰ الدر المختار 459/2.

المالكية: قال ابن عبد البر «واختلف أهلُ العلم في الأخذ من اللحية، فكره ذلك قومٌ وأجازه آخرون»[1]، فلاحظ أنه قال: (كره وأجاز) ولم يقل (حرَّم) وهو ما يدل على إجماع علماء المذهب على عدم تحريم الأخذ.

ونقل ابنُ القاسم عن مالك قوله: «لا بَأسَ أنْ يأخذَ ما تَطايرَ مِنَ اللحية وشَذَّ[2]، قال: فقيل لمالك: فإذا طالت جدًا فإنَّ مِنَ اللحى ما تطول، قال: أرى أن يؤخذ منها وتقصر»[3] ورُوي مثلُ ذلك عن أصبغ[4].

بل أجاز ابنُ عبد البر الأخذَ من اللحية في النسك وغيره قائلا: «وفي أخذ ابن عمر من آخر لحيته في الحج دليلٌ على جواز الأخذ من اللحية في غير الحج؛ لأنه لو كان غيرَ جائزٍ ما جاز في الحج، ...وابن عمر روى عن النبي ﷺ «وأعفوا اللحى» وهو أعلم بمعنى ما روى، فكان المعنى عنده وعند جمهور العلماء الأخذ من اللحية ما تطاير. والله أعلم»[5]، وهو تعليل لطيف يدلُّ على إدراكه لمكانة الصحابي وفهمه للنصوص الشرعية؛ إذ لو قلنا إنَّ الأخذَ محرمٌ أو مخالفٌ للسنة لحكمنا بأنَّ هذا الصحابي ومن حذا حذوه مثلَ أبي هريرة وجابر بن عبد الله يفعلون الحرام، وهو مستبعدٌ جداً، أو أنهم يخالفون السنة، وهو بعيدٌ أيضا، أو أننا نفهمُ الحديث أكثر من فهمهم، وهو تطاولٌ على مقامهم ممن هم دُونهم بمراحل.

وقال الباجي معزِّزاً ما ذهب إليه ابنُ عبد البر: «يُقَصُّ ما زاد على القبضة

(1) التمهيد 145/24.

(2) وفي رواية أخرى ما تطاير وقد سبق تخريجه.

(3) (التمهيد 24 /145).

(4) الاستذكار (8/ 429).

(5) الاستذكار 4/ 317.

ويدلُّ عليه فعلُ ابنِ عمرَ وأبي هريرة ... والمرادُ بطولها طولُ شعرها، فيشملُ جوانبَها، فلا بأسَ مِنَ الأخذِ منها»[1] وقال أيضا في المنتقىٰ: «روىٰ ابنُ القاسم عن مالكٍ: لا بأسَ أن يُؤخَذ ما تطايرَ مِنَ اللحية وشذَّ، قيل لمالك فإذا طالتْ جداً؟ قال: أرىٰ أن يؤخذ منها وتُقصَّ»[2]، ويمكن القول بأنَّ هذا هو الرأي السائد لدىٰ المالكية، وليس ذلك اجتهاداً منهم، ولكنه جاء انطلاقاً من عمل السَّلف، وفي ذلك يقول القرطبي «لا يجوزُ حلقُ اللحيةِ، ولا نتفُها، ولا قصُّ الكثير منها، فأما أخذُ ما تطاير منها، وما يشوِّه ويدعو إلىٰ الشهرة طولاً وعرضًا، فحسن عند مالك وغيره من السلف»[3]. وقد تردد عند علماء هذا المذهب أن الطول الذي يبلغ التطاير تشويهٌ لصورة الإنسان قد يبلغ حدَّ تقبيح المنظر[4].

والمالكيةُ يعتمدون بعدَ الأصلين، علىٰ عملِ أهل المدينة في عهد الصحابة والتابعين، وهذا ما ميَّز مذهبهم، ومِن أمثلته في مسألتنا هذه قولُ الحافظ أبي الحسن علي ابن خلف ابن بطَّال المالكي (449 هـ) في شرحه للبخاري: «قال عطاء: لا بأسَ أن يأخُذَ مِن لحيتِه الشيءَ القليلَ مِن طولِها وعَرضِها إذا كثُرَت»[5]، ويؤصِّل ابنُ عبد البر السند الفقهي القاضي بالأخذ من اللحية معتمداً علىٰ عمل جماعة من التابعين، قال: «كان قتادة يكره أنْ يأخذَ من لحيته إلا في حج أو عمرة، وكان يأخذُ مِنْ عارضيه، وكان

(1) المنتقي 7 / 156.
(2) في المنتقىٰ 4/ 367.
(3) المُفهم لما أشكل من تلخيص مسلم لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي (512/1).
(4) فتح الباري لابن حجر 10/ 449.
(5) شرح البخاري لابن بطال (147/9):

الحسنُ يأخذُ مِنْ طول لحيته، وكان ابنُ سِيرين لا يرىٰ بذلك بأساً»[1] وقال أيضاً: «وروىٰ الثوري عن منصور عن عطاء أنه كان يُعفي لحيتَهُ إلا في حج أو عمرة، قال منصور: فذكرتُ ذلك لإبراهيم فقال: «كانوا يأخذون مِنْ جوانبِ اللحية»[2].

ومِنَ المالكية مَنْ قال: لا حدَّ لمقدار ما يؤخذ منها، إلا أنه لا يتركها تركاً يوقع له الشهرة.. وقد سِيقتْ أقوالُ علماء المالكية في حكم الأخذ مِنَ اللحية مجتمعة في كتاب الفواكه الدواني[3]. وقال القاضي عياض في شرحه لمسلم «وأما الأخذُ مِنْ طولها وعرضها فيحسن، وتُكره الشهرة في تعظيمها وتخليتها كما تكره في قصها وجزّها»[4].

وهكذا يبدو جلياً أنَّ أغلبَ علماء المالكية يرون جواز الأخذ مِنَ اللحية، وأنَّهم لا يعتمدون علىٰ آرائهم في ذلك، بل يعتمدون علىٰ فهمهم للنصوص واتِّباعهم لعمل السَّلف وأقوالهم.

الشافعية: يرىٰ الشافعية كراهة الأخذ من اللحية في غير النسك، ولا يقولون بحرمته[5]، ومَنْ تتبع آراء علمائهم يمكنه القول بأنَّ ذلك هو السائد في المذهب كله. وقد أوضح الإمامُ الغزالي اختلافَ العلماء بصفة عامة في هذا الأمر حين قال: «وقد اختلفوا فيما طال منها، فقيل: إنْ قَبَضَ الرجلُ علىٰ لحيته وأَخَذَ ما فضل عن القبضة فلا بأس، فقد فعله ابن عمر وجماعةٌ

(1) (التمهيد 24/ 146).
(2) (التمهيد 24/ 146).
(3) الفواكه الدواني: 2/ 307.
(4) إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم للقاضي عياض (64/2).
(5) انظر طرح التثريب للعراقي 2/ 83 والمجموع 1/ 342.

من التابعين، واستحسنه الشعبي وابن سيرين، وكرهه الحسن وقتادة، وقالا تركها عافية أحبُّ، لقوله ﷺ: «اعفوا اللحىٰ»، والأمر في هذا قريب، إن لم ينتهِ إلىٰ تقصيص اللحية وتدويرها من الجوانب»[1].

ويعززُ ذلك الإمامُ النووي في المجموع الذي أيَّد فيه ما ذكره الغزالي فقال: «اختلف السلفُ فيما طال من اللحية فقيل: لا بأس أنْ يقبض عليها ويقصَّ ما تحت القبضة، فعله ابنُ عمر، ثم جماعةٌ من التابعين، واستحسنه الشعبيُّ، وابنُ سيرين، وكرهه الحسنُ وقتادة، وقالوا يتركها عافية لقول النبي ﷺ «وأعفوا اللحىٰ» قال الغزالي: والأمرُ في هذا قريب إذا لم ينتهِ إلىٰ تقصيها، لأنَّ الطولَ المفرط قد يشوِّهُ الخِلقة»[2]. وهكذا فإنَّ الآراءَ التي ذكرها علماءُ الشافعية ليست من قبيل الاجتهاد بقدر ما هي اتباع لعمل الصحابة والتابعين، وكلُّها لا تحرِّم الأخذَ من اللحية.

الحنابلة: سُئِل الإمامُ أحمد بن حنبل في الأخذ من اللحية، بما يلي: «إذا كنتَ يا إمامُ تقولُ بجواز الأخذ من اللحية إذا زادت علىٰ القبضة، فما تقول في حديث ابن عمر، وفيه الأمرُ بالإعفاء؟ فجاء جواب أحمد: بأنّ الأخذ منها بما زاد علىٰ القبضة لا يعارض الأمر بالإعفاء، لفعل ابن عمر رضي الله عنهما»[3]. وهذا رأيُ معظمِ الحنابلة المتقدمين وكثيرٍ من المتأخرين، قال ابنُ مفلح في الآداب الشرعية «ويُسنُّ أن يعفيَ لحيتَهُ، وقيل قَدْرَ قبضتهِ، وله أخذُ ما زاد عنها أو تركُه، وقيل تركُه أولىٰ»[4]، وقال في

(1) الإحياء 142/1.

(2) وانظر شرح مسلم 3/ 149.

(3) الوقوف والترجل من الجامع لمسائل أحمد بن حنبل، للخلال (ص129).

(4) الآداب الشرعية والمنح المرعية لمحمد بن مفلح بن محمد المقدسي 3/ 399 منشورات دار الجيل بيروت.

الفروع: «ويعفي لحيته، وفي المذهب ما لم يُستهجن طولها»[1].

وهذا يجعلنا نتتبع مسائل أحمد في مصدرين مهمين هما مسائل أحمد لابن هانئ ومسائل أحمد للخلال، فقد جاء في مسائل ابن هانئ التي رواها عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، وتُعرف أحياناً بمسائل الإمام أحمد برواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، قال: «سألتُ أبا عبد الله عن الرجُلِ يأخذ من عارِضَيه؟ قال: يأخذُ مِن اللِّحيةِ ما فضلَ عن القبضة، قلتُ: فحديثُ النبيِّ ﷺ: «أحفُوا الشَّوارِبَ وأعفُوا اللِّحىٰ» قال: يأخذُ مِن طولِها ومن تحت حَلقِه، ورأيت أبا عبد الله يأخذُ من عارِضَيه ومن تحتِ حَلقِه»[2]، وأبو عبد الله هو الإمام أحمد بن حنبل، وفي المسألة دليلٌ علىٰ أنه يقول بالأخذ من اللحية ويفعله. فهل يفعلُ الإمام أحمد المحرَّم ويقول به؟

وقال أبو بكر أحمد بن محمد الخلَّال في كتابه الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل: «أخبرني حربٌ قال: سُئل أحمدُ عن الأخذ من اللِّحية؟ قال: إنَّ ابن عمر يأخذُ منها ما زاد علىٰ القبضةِ، وكأنَّه ذهب إليه، قلتُ: ما الإعفاءُ: قال: يُروىٰ عن النبي ﷺ ، قال: كأنَّ هذا عنده الإعفاءُ»[3].

وورد في كتاب الأبواب والتراجم: «ويستحبُّ إعفاءُ اللحية.. وهل يُكرهُ أخذُ ما زاد علىٰ القبضة؟ فيه وجهان: أحدهما: يُكره.. والثاني: لا يكره»[4] فلا محلَّ للتحريم هنا. وكذلك في قول شيخ الإسلام ابن تيمية:

(1) الفروع لمحمد بن مفلح: 100/1.

(2) مسائل ابن هانئ (151/2).

(3) الوقوف والترجل مصدر سابق (ص129).

(4) الأبواب والتراجم لصحيح البخاري لمحمد زكرياء الكندهلوي: كتاب اللباس222/6.

«وأمَّا إعفاءُ اللِّحيةِ فإنَّه يُترَكُ، ولو أخذَ ما زاد على القبضةِ لم يُكرَهْ؛ نصَّ عليه كما تقدَّمَ عن ابن عمر، وكذلك أخذُ ما تطايرَ منها»[1].

وقال علاء الدين علي بن سليمان المرداوي الحنبلي (885 هـ) في كتابه الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: «ويُعفِي لحيتَه ... ولا يُكرَهُ أخذُ ما زاد على القبضةِ، ونصُّه- يعني أحمد- لا بأسَ بأخذِ ذلك، وأخذِ ما تحت الحَلقِ ...»[2].

فهذا رأيُ قدماءِ المذهب الحنبلي وعلى رأسهم الإمام أحمد، وهم لا يرون كراهةً في الأخذ من اللحية، فعلى أيِّ شيء اعتمد المحرِّمون للأخذ منها؟ ثم ألا يخشى غضب الله من حرَّموا ما أحلَّه؟ فلا شك في أنَّ الجُرأة على الله في تحريم ما أحله ليست من الورع، بل لا تَقِلُّ إثمًا عن الجرأة على الله في تحليل ما حرَّمه. قال ابن تيمية عن حكم من يفعل المحرَّم: «هذا له حُكم أمثالِه مِنْ أهل الذنوب؛ لأنَّه ما حرَّم الحلال، ولا أحلَّ الحرام»[3]، أما مَنْ حرَّم وحلَّل بدون دليل فقد جعله مُبَدِّلاً للدين والعياذ بالله[4].

الفقهاء المعاصرون وأدلتهم:

أهمُّ مَنْ أنكرَ تحريمَ الأخذِ مِنَ اللِّحيةِ كان مِنْ مدرسة أهل الحديث المعاصرين، وهو الشيخ محمد ناصر الدين الألباني الذي رأى أنَّ الأخذَ مِنها واجبٌ بالقدر الذي أخذه الصحابي الجليل عبد الله بنُ عمر، واستدلَّ بعمل الصحابة والتابعين وبأُسسِ الأخذ من السنة. وأقواله مشتهرة بصوته

(1) شرح العمدة لابن تيمية (236/1).
(2) الإنصاف للمرداوي 121/1.
(3) التمهيد بشرح كتاب التوحيد» 2/ 94.
(4) انظر المعنى واضحاً في التمهيد 2/ 94.

في شبكة المعلومات وفي مواقع متعددة[1].

يقول الشيخ الألباني: «عندنا قاعدة مهمة جداً[2] .. ويترتب عليها مئات الجزئيات، وهذه القاعدة هي : لا يجوز العملُ بالنصوص العامةِ التي تتضمنُ جزئياتٍ عديدةً، وقد ثبتَ أنَّ جزءًا منها لم يجرِ عملُ السلفِ عليه»، ورتَّب علىٰ هذه القاعدة أنه لا يجوز العمل بعموم هذا النص بخصوص هذه الجزئية، وضرب علىٰ ذلك أمثلة مهمة تُنظَر في مواقعها[3]، ومنها أن قوله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[4] أمرٌ عامٌ، ولكننا ننكر علىٰ من يصلي علىٰ رسول الله بعد الأذان، لأنَّ عمل المؤذنين في عهد الرسول ﷺ قيَّد ذلك الحكم العام، فلم نجد أن بلالا، ولا عمرو بن أم مكتوم، ولا أبا محذورة يقولون بعد لا إله إلا الله الصلاة علىٰ الرسول[5]ﷺ. وضرب مثلا بمن يدعو إلىٰ صلاة تحية المسجد جماعة استدلالا بقوله ﷺ «صلاةُ الجماعة أفضلُ من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة» فقال: «إنَّ المهم هو تطبيق المسألة علىٰ القاعدة لا منطوقها الظاهري». وهذا في الواقع هو أساس القائلين بوجاهة عمل أهل المدينة في المذهب المالكي.

وقال: « نعلم أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «أعفوا اللحىٰ»، وهذا نصٌ مطلق،.... وإذا أردنا أنْ نعمل بالنص نرجعُ إلىٰ السَّلف لنقف علىٰ فهمهم للنص

(1) برغم تعدد المواقع التي عرضت رأي الشيخ الألباني في الأخذ من اللحية لم أجد كتابا له في هذا المعنىٰ.

(2) لا يقصد بذلك -في نظري- القواعد المحددة في كتب القواعد الفقهية، ولكنه يقصد الأسس والأشباه والنظائر التي تؤكد القضية.

(3) انظر شبكة المعلومات في أكثر من موقع تحت عنوان (الأخذ من اللحية في رأي الشيخ الألباني).

(4) الأحزاب 65.

(5) ارجع إلىٰ محاضرة للشيخ ناصر الدين الألباني في شبكة المعلومات، واطلبها بموضوع الأخذ من اللحية في رأيه.

وعملهم به، وأولُهم الذي روىٰ الحديث. وصحَّ مثلُ هذا عن أبي هريرة وغيرهِ من الصحابة ... فلو كان الإطلاق والشمول خيراً ما سبقناهم إليه»[1].

وأردف قائلا: وكما أنَّ الثابت أنَّ أكثر الصحابة اتباعاً للسنة وهو ابنُ عمرَ كان يأخذُ من لحيته، فإنَّ أكثرَ الأئمةِ اتباعاً للسنة وهو أحمد بن حنبل كان يقول بالأخذ من اللحية. فلا مجالَ لأحدٍ غيرِهما أن يقول إنه أكثر فهمًا أو تطبيقاً للسنة منهما. وقال: صحَّ ذلك عن صحابة لا عن صحابي واحد، ولا يُذكرُ عن أحدٍ منهم خلافه، وقال: «إنَّ إطالتَها أكثرَ من القبضة من الإسبال المذموم»[2]. وعناية الشيخ الألباني بالسنة معروفة، وأكثرُ منه عنايةً بفقهِ السُّنة الإمامُ أحمد بن حنبل، وبفهمها وتطبيقها الصحابي الجليل عبد الله بن عمر. فهل نلتفت لمن يدعي من الخلف أنه أعلم منهم؟

ويحضرني بشأن أهمية التطبيق حديثٌ شريفٌ ورد في صحيح البخاري جاء فيه: أنَّ رسول الله ﷺ: «جلس في مشربةٍ لهُ، دَرجتُها مِن جذوع، فأتاهُ الصحابةُ يعودونهُ، فصلَّىٰ بهم جالساً وهم قيام، فلمَّا سلَّم قال: إنما جُعِلَ الإمامُ ليُؤتمَّ به، فإذا صلىٰ قائماً فصلوا قياماً، وإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا : ربنا ولك الحمد، وإذا صلَّىٰ جالساً فصلُّوا جلوساً أجمعون»[3] «قال الحميدي قوله: إذا صلَّىٰ جالساً فصلوا جلوساً، هو في مرضه القديم، ثم صلَّىٰ بعد ذلك النبيﷺ، جالساً والناس خلفه قياماً، لم يأمرهم بالقعود، وإنما يُؤخذ بالآخر فالآخر

(1) رأيه منشور في الشبكة العنكبوتية تحت مدخل: الأخذ من اللحية في رأي الشيخ الألباني.

(2) انظر هذه الفتوىٰ بصوت الشيخ ناصر الدين الألباني في أكثر من مناسبة كان يناقش فيها طلابه وغيرهم.

(3) صحيح البخاري - كتاب الأذان، حديث رقم 668.

من فعل النبي ﷺ»[1]، وبذلك يكون المدار علىٰ التطبيق لا علىٰ النص وحده.

وبالرغم من أنَّ عنوان البحث مقصورٌ علىٰ حُكم الأخذ من اللحية، فإن الأمر يدعونا إلىٰ النظر في آراء بعض مشاهير الفقهاء المعاصرين الذين يذهبون إلىٰ أكثر من ذلك حين يقولون بجواز حلق اللحية أو كراهيته، ونسوق أدلتَهم هنا لنستأنس بها علىٰ أن جواز الأخذ من اللحية صار من باب أولىٰ بناء علىٰ أدلتهم علىٰ عدم تحريم الحلق، فمِن النصوص التي يسوقها بعضُ القائلين بعدم حرمة الحلق ما جاء في حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- قَالَ: «قالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: إِنَّ اللهَ لا يَنْظُرُ إِلىٰ أَجْسامِكْم، وَلا إِلىٰ صُوَرِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ»[2]، وغير المنظور له من الأعمال لا يكون واجباً.

ولذلك كانت العناية بالشَّعَر من العادات أو من التحسينات، وصنَّفوها في آداب الهيئة مثل طريقة الجلوس للأكل، والخروج، وجمال الثياب عند دخول المسجد، أخذاً بقوله تعالىٰ: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾[3] فلم يقل أحدٌ -فيما نعلم- بوجوب ذلك بحجة أنه أمرٌ إلهي، لكونه من سُننِ الهيئة غيرِ الواجبة، ومنها إعفاءُ اللحية. وذلك لا يجعلنا نتجاهل أدلة من يقول بتحريم حلق اللحية[4]، ولكن ليس تحريم الأخذ منها الذي هو موضوع هذه الورقة.

---

(1) صحيح البخاري حديث رقم 668، والمختصر النصيح في تهذيب الجامع الصحيح للمهلب بن أبي صفرة ط1 ص 69.

(2) رواه مسلم 8/8.

(3) الأعراف 31.

(4) انظر: محمد إسماعيل المقدَّم في كتابه أدلة تحريم حلق اللحية.

ونعود إلىٰ موضوعنا الأساس فقد شاع في العصر الحديث الإفتاءُ باستحبابِ الأخذ من اللحية، بل بجوازِ حلقِها أو كراهتِهِ، في أقوالٍ منها استحسانُ الأخذِ اعتمادًا علىٰ آراء فقهية مشهورة، منها قولُ عياض «يُكره حَلقُ اللحية وقصُّها.. وأما الأخذ من طولها وعرضها إذا عظمت فحسنٌ، بل تُكرهُ الشهرة في تعظيمها كما تكرهُ في تقصيرها»[1]، ومنها قولُ الحافظ ابن حجر: «قلتُ: الذي يظهرُ أنَّ ابنَ عمرَ كان لا يخصُّ هذا التَّخصيص بالنُسُك، بل كان يحملُ الأمرَ بالإعفاء علىٰ غير الحالة التي تَتشوَّه فيها الصورةُ بإفراط طول شعر اللحية أو عرضه»[2].

والقائلون بالاستحبابِ والسنيةِ يستندونَ في حكمِهم إلىٰ أدلةٍ متعددة، أبرزُها ما رواه مسلم، في صحيحه، عن عائشة أمِّ المؤمنين -رضي الله عنها- من حديث: «عشرٌ من الفِطرةِ: قصُّ الشَّاربِ، وإعفاءُ اللِّحيةِ، والسِّواكُ، واستنشاقُ الماءِ، وقصُّ الأظفار، وغسلُ البراجمِ، ونتفُ الإبطِ، وحلْقُ العانةِ، وانتقاصُ الماءِ. قال زكريَّاءُ: قال مصعبٌ: ونسيتُ العاشرةَ، إلَّا أن تكونَ المضمضةَ»[3].

ففي هذا الحديث تصريحٌ بأنَّ إعفاءَ اللحية من سُنن الفطرة التي تدور أحكامُها بين الاستحباب والسنية غالباً، فوضعُ إعفاءِ اللحية في إطار السنن كالمضمضة، والاستنشاق، وقص الأظافر، والسِّواك، ونتفِ الإبط أولىٰ من وضعها بين الواجبات والفروض، وهو ما جعل الحكم بتحريم الأخذ منها مستغرباً.

(1) إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم للقاضي عياض (64/2).
(2) فتح الباري لابن حجر 10/ 36.
(3) رواه مسلم (223/1) وأبو داود (14/1) وابن ماجة (107/1).

وقال بعض المعاصرين: **إنَّ** ذلك شأنُ مُعظَمِ سُنن العادات، وعليه أفتى عددٌ منهم بجواز حلق اللحية كما تقدم، ومنهم الشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ محمود شلتوت، وأورد الشيخ يوسف القرضاوي الأحكام الثلاثة لحلق اللحية وهي: التحريم، والكراهة، والإباحة، ورجَّح الكراهة[1].

وجعل الشيخ الطاهر بن عاشور إعفاء اللحية من التحسينيات قائلا «والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها، حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها. فإنَّ لمحاسنِ العاداتِ مدخلاً في ذلك، سواء كانت عادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية. والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك البشرية الراقية»[2].

وفي المغرب الأقصى صدر كتابٌ بعنوان إفادة ذوي الأفهام بأن حلق اللحية مكروه وليس حرام من تأليف العلامة المحدث عبد العزيز بن الصديق الغماري[3]، يحتوي على مقدمة مهمة للمحقق ونصٍ متميزٍ من عالم معروف بتخصصه في الحديث الشريف دراية ورواية.

فمقدمة الأستاذ العياشي الهادي للكتاب تحدثتْ عن كتبِ المعاصرين

(1) وانظر هذه الآراء في فتاوى دار الإفتاء المصرية..

(2) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 82 – 83.

(3) أمدني أخي الدكتور طارق الشيباني مشكوراً بصورة من كتاب إفادة ذوي الأفهام بأن حلق اللحية مكروه وليس حرام من تأليف العلامة المحدث عبد العزيز بن الصديق الغماري، رحمه الله، فأدخلت ملخصها في هذا البحث للتنبيه على أهمية ما جاء في كتابه.، ولم ينصب كلمة حرام مراعاة للسجعة.

التي تناولت حلق اللحية ووصفت حالقها بمرتكب المحرم لمخالفته الأمر بإعفائها، واشتط بعضهم فقال: إنه ارتكب إحدىٰ الكبائر، وشبهوه بالكفار، وشبهوه بالنساء، والمشبه بهن ملعون، وقالوا إنه متنمّص والمتنمص ملعون بنص الحديث، وقالوا إنّ الحلق من المُثلة، وقد نهىٰ الشارع عنها. وبحلاقته دخل في طاعة إبليس لأنه غيَّر خلق الله بخروجه عن خصال الفطرة، وسلك غير سبيل المؤمنين. ودليلهم قول النبيﷺ «أعفوا اللحىٰ».

ثم قال: ولا يُسَلَّمُ لهم بواحدة من هذه المخالفات، بل هي مزاعم باطلة وعن الدليل عاطلة، وقد تولىٰ الإخوة الغماريون الرد علىٰ هذه الاتهامات، وتوسع في ذلك أكبرهم العلامة عبد الحي بن الصديق الغماري، في كتابه الحجة الدامغة علىٰ بطلان دعوىٰ من زعم أن حالق اللحية ملعون وصلاته باطلة، وقال: إن مشكلة أولئك الكُتَّاب أنَّهم عجزوا عن الاستفادة من قواعد الاستدلال وطرق استثمار الحكم من الأدلة، ولم يسيروا علىٰ مناهج العلماء. ثم فصَّل هذه النقاط وبين مخالفتها للقواعد والمناهج العلمية وآداب البحث.

أما العلامة المحدث عبد العزيز بن الصديق الغماري فقد بدأ بحثه بالقول: «كنتُ جزمتُ في كتابي وثبة الظافر بأن حلق اللحية حرام لورود الأمر بإعفائها، ثم بعد البحث والنظر في المسألة ... تبين لي أنَّ الأمرَ الواردَ بالإعفاء علىٰ سبيل الاستحباب لا غير. وظهر لي أنَّ الصَّواب مع القائلين بكراهة حلقها، وأنَّ الذي يقول بأنَّ الحلقَ حرام، قد أخطأ خطأً بيِّنا».

وبعد استعراضه لأقوال العلماء الدالة علىٰ كراهة حلق اللحية تحدث عن خصال الفطرة، وكلها غير واجبة، ثم قال: «فإعفاءُ اللحية له حكم هذه

الخصال»[1] وقال: إن الاستدلال بالاقتران قويٌّ جدًا هنا. وردَّ على القول بتخصيص اللحية بين تلك الخصال لأجل مخالفة الكفار بأن الصحابة لم يفهموا أن مخالفة الكفار للوجوب دون الندب، واستدل بأمثلة منها قول الرسولﷺ: «اليهود والنصارىٰ لا يصبغون فخالفوهم»[2] ومع ذلك لم يخضب كثيرٌ من الصحابة، ولم يعترض عليهم الخاضبون لارتكابهم محرماً، وأمر رسول الله ﷺ بإحفاءِ الشوارب لأجل مخالفة الكفار، ومع ذلك كان عمر بن الخطاب يترك شاربه ويفتله.

وأعطىٰ مثالا آخر لعدم تحريم التشبُّهِ بغير المسلمين في فهم الصحابة، يتمثل في توصية السيدة فاطمة الزهراء -رضي الله عنها- بتابوت يستر جسدها حين علمت أنَّ نصارىٰ الأحباش يضعون أمواتهم في تابوت، ونُفذتْ توصيتها في حضور كبار الصحابة، فلو كان التشبه بالنصارىٰ محرماً لاعترضوا علىٰ ذلك، وهو إجماع سكوتي علىٰ عدم حرمة التشبه بغير المسلمين يندر حصوله.

ونهىٰ رسول الله ﷺعن تأخير صلاة المغرب إلىٰ طلوع النجم تشبهاً باليهود، وعدم تأخير صلاة الفجر إلىٰ المحاق تشبهاً بالنصارىٰ، وهو ما أخذه الفقهاء مأخذ الاستحباب وليس الوجوب، وعدُّوا الكراهةَ في فعله كراهةَ تنزيه. ومثل ذلك نهيه عن تغميض العينين في الصلاة، لأنهُ مِنْ فعل اليهود، فقد عدَّه الفقهاء مكروهاً كراهة تنزيه، بل قالوا إذا دعتِ الحاجةُ إلىٰ التغميض لحضور القلب لم يكره[3]. وقالﷺ في تطويل الصلاة «إنَّها من

(1) المصدر نفسه 49.

(2) رواه الشيخان.

(3) انظر إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين لمرتضى الزبيدي 126/3.

تشديدِ أصحابِ الصوامع والديارات»[1]، والنبيُّ نفسُه يطيل في صلاته، ولا يرىٰ الفقهاء الإطالة مكروهة لأجل المشابهة.

ونضيف هنا أنَّ الرسول ﷺ كان يحبُّ مشابهة أهل الكتاب ما لم يؤمر بخلافها، فقد ورد في صحيح البخاري «عن ابن عباس أنَّ رسول الله ﷺ كان يسدل شعره وكان المشركون يفرُقُون رؤوسهم، وكان أهل الكتاب يسدلون رؤوسهم وكان رسول الله ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء، ثم فرق رسول الله ﷺ رأسه»[2] ولذا جاءت مسألة «شرع ما قبلنا شرع لنا مالم يرد ناسخ»[3] لتأصيل التشابه مع أهل الكتاب.

وهكذا تتبع المؤلف أمثلة ما نهىٰ عنه الرسول ﷺ من التشبه بالنصارىٰ واليهود في موضوعات الجنائز، والصوم، والجهاد، والذبائح، والأطعمة، والنكاح، واللباس، والمسائل العامة. ثم بيَّن ضعف العلة بالتشبه بالنِّساء من وجوه كثيرة، ونستنتج من ذلك أن النهي عن التشبه بأصحاب الديانات الأخرىٰ لا يعدو أن يكون من قبيل كراهة التنزيه.

هل يدُلُّ الأمر على الوجوب؟

القائلون بتحريم الأخذ من اللحية ينطلقون من أنَّ الأمر في الحديث للوجوب والإطلاق، وقد ردَّ عليهم الفريق الآخر بأنْ ليس كلُّ أمرٍ يدلُّ علىٰ الوجوب، فقد يكون للإباحة كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ

(1) مسند أبي يعلىٰ 365/6 والمعجم الكبير للطبراني 73/6 وشعب الإيمان للبيهقي 401/3 والتاريخ الكبير للبخاري 97/4 ومعجم الصحابة لابن قانع 266/1.

(2) انظر هذا الحديث وشرحه في فتح الباري لابن حجر 10/ 373.

(3) ثمة اختلاف بين الفقهاء.

﴿لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[1]، وكذلك لم يكن الأمر للوجوب في قوله ﷺ: «إِنَّ اليَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ لَا يَصْبُغُونَ، فَخَالِفُوهُمْ»[2] كما مرَّ بنا، وهو مثالٌ كاملُ التطابق مع ما نحن فيه، ومثلُهُ الأمرُ بإعفاء اللحية، فلم يَرِدْ عن الصحابةِ الإنكارُ علىٰ مَنْ أخذ مِنْ لحيتِهِ، بل علىٰ العكس من ذلك وَرَدَ عنهم الأخذُ منها، فثبت بذلك أنَّ الأمرَ ليس علىٰ إطلاقه، ووجب الاحتكام إلىٰ قرائن وأدلة أخرىٰ في منع الأخذ مِن طول اللحية إن وجدت.

ولما كان المحرِّمون للأخذ من اللحية يعدُّون ابنَ تيمية حجةً لهم فإننا نسوقُ ما جاءَ في شرح العمدة له حجةً عليهم، وفيه يقول: «وأما إعفاءُ اللحيةِ فإنَّه يُتركُ، ولو أخذ ما زاد علىٰ القبضة لم يكره، نصَّ عليه -كما تقدم- ابنُ عمر، وكذلك أخذُ ما تطاير منها»[3]. فالأخذ عنده غير مكروهٍ أصلاً، والأخذُ عند غيره حسنٌ، وعند النووي يُكره الأخذُ منها في النسك وغيره كما هو مذهبه، قال: «والصحيحُ كراهةُ الأخذ منها مطلقاً»[4]، فلا مجال للتحريم ولا للوجوب في هذا الرأي، قَلَّ الأخذُ أو كَثُر، وفي كلِّ الأوقات، وهذا مفهوم الإطلاق.

وقالوا عن المشابهة بالكفار:

ليس النهيُ عن مشابهة المشركين متعلقاً بعدم الأخذ من اللحية، فقد كان العرب في جاهليتهم يوفِّرون اللحىٰ «فاللحية عند العرب رمزُ الرجولة وزينتُها، وسيماءُ توقير الرجل وتقديره، وإهانة اللحية عند العرب من

---

(1) الأعراف 96.

(2) صحيح البخاري كتاب اللباس ، باب الخضاب رقم 5583.

(3) شرح العمدة لابن تيمية 1/ 236.

(4) (المجموع 344/1).

أعظم الإهانات التي لا تغتفر». وفي تطويلها المفرط تشبُّهٌ برجالِ الدِّين اليهود أيضاً، فهم يطيلون لحاهم ويضعون القبعات الصغيرة علىٰ أعالي رؤوسهم، فهُمْ المقصودون بالمخالفة، وليس عامة اليهود العلمانيين كما يقول بعضهم[1]. وقد كانت اللحية قديماً عادةً عند معظم الشُّعوب، فلم تكن الحلاقةُ سائدةً في معظم المجتمعات القديمة، ولكن المخالفة كانت في قصِّ الشوارب التي يرىٰ عربُ الجاهلية وغيرُهم مثل السِّيخ والتُّركِ ضرورة الاهتمام بتطويلها[2].

وفي أقوال ابن تيمية ما ينصُّ علىٰ أنَّ التشبُّهَ غيرُ محرم، لأنَّ «كلَّ ما جاءَ مِنَ التشبُّهِ بهم، إنَّما كان في صدر الهجرة ثم نُسِخَ ذلك، لأنَّ اليهود إذ ذاك كانوا لا يميَّزون عن المسلمين لا في شعور ولا في لباس لا بعلامة ولا غيرها»[3] فرفع بذلك الوهمَ بأنَّ المقصودين بالنَّهيِ عن التشبه بهم هم غير المتدينين الذين يحلقون لحاهم[4]، وحالهم في الواقع واحدة زمن الرسول ﷺ. إذن فما وجهُ المخالفة المطلوبة للمشركين وأصحاب الديانات الأخرىٰ؟

الأرجح أنَّ وجهَ المخالفة يتمثل في مخالفتهم في إهمال لحاهم بعد

---

(1) سمعت ذلك من قول الشيخ الحويني في شبكة المعلومات تحت عنوان حكم الأخذ من اللحية. وقد اعتمدت علىٰ بعض المواقع الإلكترونية الموثوقة، وعلىٰ الأخص منها الصوتية المعروفة كالشيخ الألباني، وعلىٰ بعض الكتب المنشورة بواسطة pdf وعلىٰ موقع الألوكة الشرعية الذي نشر مقالة مهمة في الموضوع للأستاذ دبيان محمد.

(2) وانظر في هذا الشأن المفصل في تاريخ العرب لجواد علي وغيره.

(3) في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» ط 2 (ص176) مطبعة السنة المحمدية مصر 1950م تحقيق محمد حامد الفقي.

(4) ورد هذا صريحًا في درس للشيخ الحويني إنَّ التشبه المنهي عنه هو التشبه بحليقي اللحىٰ من عامة اليهود والنصارىٰ غير الملتحين، وكأن هذا الحلق كان شائعا في زمن الرسول صلىٰ الله عليه وسلم، وهو ما يناقض قول الشيخ ابن تيمية في المصدر السابق.

إرسالها، فقد تميز الإسلام بالدعوة إلىٰ نظافة اللِّحىٰ والعناية بها، ويقتضي ذلك أيضاً قصَّ ما ينزلُ في الفم من شعر الشارب ويختلط بالطعام وغيره، وترجيلَ الشعر وتهذيبَه وغسلَه ودهنَه، وقصَّ ما تطاير منه أو ما يشينه، فعن عثمان بن الأسود أنه سمع مجاهدًا يقول: «رأىٰ النبيُّ ﷺ رجلاً طويل اللحية، فقال: لِمَ يشوهُ أحدُكم نفسَه؟»[1].

تهذيب اللحى:

وتهذيب اللحىٰ بقصِّ الزائد منها يُفهَم أيضاً من قوله ﷺ: «من كان له شعرٌ فليكرمْهُ»[2]، ولذا قيل إنَّ الرُّعبَ الناشئَ عن منظر أهل الكهف عند استيقاظهم في قوله تعالىٰ: ﴿لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا ﴾[3] لم يكن لطول شعر رؤوسهم، الذي هو زينة في شعر المرأة، ومباحٌ للرجال، ولا في طول أهدابهم التي لا تطولُ عادةً مع الزمن، أو غير ذلك من أعضائهم التي لا تطول عادة طولاً مرعبًا، إنما هو من الطول المفرط في اللحىٰ التي تطول إذا أهملتها وتحتاج إلىٰ التهذيب والترجيل، وقد جعل البخاري في صحيحه باباً لترجيل الشعر.

وفي هذا المقام يأتي الحديث الذي أورده الإمامُ مالكٌ قال «كانَ رسولُ اللهِ ﷺ في المسجدِ فدخلَ عليهِ رجلٌ ثائرُ الرأسِ واللحيةِ، فأشارَ إليه رسولُ اللهِ ﷺ بيدِهِ أن اخرجْ، كأنه يعني إصلاحَ شعرِ رأسِهِ ولحيتِه، ففعلَ الرجلُ ثم رجع، قال رسولُ اللهِ ﷺ: أليسَ هذا خيراً مِنْ أنْ يأتيَ أحدُكم ثائرَ الرأسِ

(1) رواه أبو داود في المراسيل (448).

(2) رواه أبوداود وصححه.

(3) الكهف: 18.

كأنه شيطان»[1]. يقول ابنُ عبد البر «وفيه الحضُّ علىٰ ترجيلِ شعر الرأس واللحية، وكراهية إهمال ذلك والغفلة عنه حتىٰ يتشعث ويسمج»[2]، والشعر الطويل أكثر عرضة للشعث والسماجة.

وعليه فقد استحسن عددٌ من أهل العلم تقصيرَ اللحية إذا زادت عن القبضة، قال الطبري «إنَّ الرجل لو ترك لحيته لا يتعرض لها حتىٰ أفحش طولُها وعرضُها لعرَّض نفسه لمن يسخر به»[3]، وورد «عن الحسن البصري أنه قال: يأخذُ مِن طولِها وعرضِها ما لم يفحشْ، وعنْ عطاءٍ نحوُه»[4]. وقال ابن عبد البر: «قال مالك: يؤخذ من اللحية ما تطاير وشذّ وطال وقَبُحَ»[5]، والملاحظ أن ما كان من الشعر قدر القبضة لا يدركه الطيران ولا القبح الذي ارتبط في النص بالطول، وأنَّ المراد بذلك ما زاد عن القبضة.

إضافة وتعليق: عرضتُ هذا البحث علىٰ أحد علماء ليبيا[6] فأرسلَ إليَّ ملاحظات أفدتُ منها، وتعليقاً يتضمنُ أربعَ مسائلَ مهمةً رأيتُ أن أُتحفَ بها القارئ، وقد علقت عليها زيادةً في توضيح البحث وتجميعاً للمتفرق في ثناياه. وهذه المسائل هي الآتية:

المسألة الأولى: قال: «اقتضاءُ الأمرِ الوجوب أو الندب أو الإرشاد أو الإباحة، واقتضاءُ النهي التحريم أو الكراهة، والتوسعُ في بيان ذلك لرفع الخلاف بين الفريقين مطلوبٌ لسببين، أولهما: أنَّ المسألة مدارها هذا، وثانيهما: أن

(1) الموطأ (949/2).
(2) فتح البّر في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبد البر ج 4 ص 140.
(3) الحافظ في الفتح 350/10.
(4) فتح الباري لابن حجر 10/ 350.
(5) علق الحافظ ابن حجر علىٰ ما نقل عن مالك بأنه مرسل صحيح (الفتح 10/ 449).
(6) تحفظ الأستاذ عن ذكر اسمه فرعيتُ له ذلك الحق.

الفريقين كليهما يزعم أنه يعمل بهذه القاعدة علىٰ وجهها الصحيح، وينفي ذلك عن خصمه. وربما كان من المفيد تحقيق مسألةِ احتفافِ الأمر بالقرائن التي تخرجه عن أصله الذي وُجد له في الحقيقة، وهو أنَّ الأمر للوجوب ما لم تحفَّ به قرينة تجعله للندب أو للإرشاد أو للإباحة»[1].

ولتأكيد أهمية هذه المسألة أقول إنَّ البحث قد اشتمل علىٰ قرائن مبثوثة في ثناياه تؤكد صحة ما ذهب إليه الصديق العزيز، وهي قرائنُ صريحة أو مضمَّنة، واختصارها هنا مفيد في زيادة توضيحها:

1. قرينةُ وجودِ نصٍّ صريحٍ في صحيح البخاري يقطع بأنَّ عبد الله بن عمر الصحابي كان يأخذ من لحيته، كما أخذ منها صحابة وتابعون ورد ذكرهم في البحث.
2. قرينةُ ارتباطِ علةِ الإعفاءِ بمخالفة اليهود والنصارىٰ والمشركين، وقد ثبت أنَّ النهي عن التشبُّه بهم لم يكن علىٰ سبيل التحريم في الأمثلة التي سقناها في البحث، فأحرىٰ أن يكون كذلك في إعفاء اللحية.
3. وعرفنا من الإمام ابن تيمية أنَّ النهيَ عن المشابهة كان في أول الإسلام، ثم رُفع حَرجُه، وعرفنا من السيرة أنَّ الرسول ﷺ كان يميل إلىٰ مشابهة أهل الكتاب، كما ورد في بعض النصوص التي أثبتناها في البحث، فضلا عن قاعدة (شرع من قبلنا شرعٌ لنا ما لم يرد ناسخ.) وهي قرائن ثابتة يقويِّ بَعْضُها بَعْضاً.
4. ومن هذه القرائنِ نصوصٌ أخرىٰ تثبتُ أنَّ النَّصارىٰ واليهودَ والمشركين كانوا مشابهين للمسلمين في المظهر، ومنه إعفاءُ اللحية، مع فارق في

(1) من تعليق أرسله إلي مشكورا بعد اطلاعه علىٰ البحث.

العناية بها من حيث تهذيبُها وعدمُ إطالة الشارب حتىٰ لا يعلق به شيءٌ من الطعام والشراب.

5. وثمة قرينةٌ سلبيةٌ هي عدمُ وجودِ نصٍّ يفيدُ إنكارَ الصَّحابة والتابعين علىٰ مَنْ أخذَ مِنْ لحيته في نُسُكٍ أو غيرِه، أو تحريم الأخذ أصلا، وهي دليلٌ آخر علىٰ إبطال الحكم بتحريم الأخذ من اللحية.

في المسألة الثانية: **وقف** هذا الزميل عند العلة، وانتهىٰ إلىٰ القول: «إذا تبيَّن ذلك فإنَّ علةَ إعفاءِ اللحيةِ وقصِّ الشَّارب لمخالفة المجوس أو مَنْ يقاسُ عليهم من المشركين علةٌ غيرُ منضبطة، لأنها تتحول وتزول، ولو كان هذا التعليل صحيحاً -مع أنه ورد في الحديث- لوجب علىٰ المسلمين حلقُ لحاهم إذا أرسلها المجوس». وأضاف أنَّ «الظاهر أنَّ المخالفة التي يشير إليها المصطفىٰ ﷺ هي المخالفة العقدية، وليس في كلِّ فعل فعلوه، وإلا لخالفناهم في المأكل والملبس أيضاً».

المسألة الثالثة «وتتعلق بوصف مخالفة المكلَّف للأمر والنهي، وهل هي معصية؟ أي أنها كبيرة من الكبائر يُفسَّق صاحبها بارتكابها و يُبدَّع، أو أنها كبيرةٌ مكفِّرةٌ تُخرج مرتكبها من الملة «وقال: وقد أشرتم في بحثكم إلىٰ شيءٍ من ذلك، ولكن يجب التنبيهُ بشدة إلىٰ خطورة هذا الأمر، لأنه هو مآل الموضوع، والناس اليوم، والناشئة منهم، أسرعُ إلىٰ التفسيق والتبديع، بلهَ التكفير والعياذ بالله، فوجب تنبيه القارئ» وأشار إلىٰ أنَّ الذين ألَّفوا في الكبائر مثل الذَّهبي والهيثمي لم يتكلموا عن أيِّ شيءٍ يتعلق باللحية، باستثناء التخضيب بالسَّواد.

وهي ملاحظةٌ مهمةٌ تناولها البحثُ متفرقةً، ووجب التنبيهُ عليها فعلاً،

فالأخذُ من اللحية بالقدر الذي فعله ابنُ عمر ليس محرَّماً، ولا مكروهاً، فلا يتعلقُ الأمرُ بمعصيةٍ كبيرةٍ ولا صغيرةٍ، ولا بإثمٍ ولا فسقٍ ولا بدعةٍ كما بدا من بعض الذين قالوا بالتحريم، بل هي سنةٌ مندوبةٌ في أكثر الأقوال، وواجبةٌ عند الشيخ ناصر الدين الألباني.

أما الكراهة التي وردت علىٰ لسان الحسن البصري وأوردها الغزالي عنه في إحياء علوم الدين فتنصرف إلىٰ أخذِ ما دون القبضة كما هو جليٌّ، ويؤيدُهُ أنه نفسه كان يأخذ من اللحية بالقدر المسموح به، فكيف يكرهُ شيئاً كان يفعله؟ وهو مَنْ هو! كيف وقد نُقل عنه القولُ بأنَّ الصَّحابة والتابعين كانوا يترخصون في ذلك كما جاء في مصنف ابن عبد الرزاق. وعليه فلا يُوجدُ في أقوال السَّلف وعلماء المذاهب الكبرىٰ وقدماء العلماء مَنْ كرهَ الأخذَ مِنْ اللحيةِ بعدَ القبضة. فمَنْ قال به من المعاصرين إنما يبتدعُ حكماً لا أصلَ له، ويحرِّمُ ما لم يُحرمْه اللهُ ولا رسولُه ولا سلفُ الأمة، فلينظر من يتبعه شناعة ما يفعل! والذي يعنينا من هذا هو شبابُ الأمة الذين ينقادون بمثل هذه الفتاوىٰ ويظنونه الحق الذي لا حق بعده، وأن ما عداه من الآراء إنما جاء نتيجة البدع والأهواء.

في المسألة الرابعة: تحدث عن ادِّعاء الإجماع في الاختلافات الفقهية، وقال: «وهي دعاوىٰ أشبهُ بقَبْضِ الرِّيح، وفي مسألة اللحية شيءٌ من ذلك» وهو يعني بذلك غيرَ الثوابت مِنَ الأمور الاجتهادية القابلة للرأي والاختلاف في الفهم والتفسير.

وعرضت البحث علىٰ عالم جليل من موريتانيا هو الأستاذ الدكتور الخليل النحوي فكتب إضافة مهمة جديرة بالتدوين هي قوله: «وأظن أنني

قرأتُ قديمًا في أحدِ كُتبِ الجاحظ أو غيره أنَّ بعضَ الأمراء كان إذا أراد تأديبَ رجلٍ حلق لحيتَهُ، وما كانوا ليفعلوا لو كانوا يحملون الأمر بالإعفاء علىٰ الوجوب المقتضي تحريمَ الحلق، وإنما فعلوا ذلك علىٰ وجه العقاب لأنَّ اللحية كانت من سيما الرجال في المجتمع العربي. ولعلهم اعتبروها سنة عادة لا سنة عبادة. وتعليلُ الأمر بمخالفة اليهود والنصارىٰ أو المجوس أو المشركين، دليلٌ علىٰ جواز دوران الحكم مع العلة. وقد صار الإعفاء المطلق شعارا للهيبز في الغرب، وكان ماركس لا يأخذ من لحيته فيما يبدو من صوره. والذي يظهر أنه لا اللحيةُ اليومَ شعارٌ حصريٌ للمسلمين، ولا حلقُها شعارٌ حصري لليهود والمجوس والمشركين. ولا شكَّ أنَّ في فهم الصحابة لأوامر النبي صلىٰ الله عليه وسلم ونواهيه مدركا لغيرهم، فإذا ثبت أنَّ بعضهم لم يعتبر الأمرَ عزيمةً كان حرياً بغيرهم ألا يُشنع علىٰ من اتبع أولئك الصحابة العدول في فهمهم وعملهم، وخصوصًا مَنْ عُرفوا منهم برواية السنة ودقة العمل بها، كما ورد بشأن ابن عمر الذي مرَّ بشجرةٍ في طريقهِ فحادَ عنها في اتجاه مخصوصٍ فسُئل: لِمَ؟ فأجاب بأنه رأىٰ رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم فعل ذلك ففعل مثله»[1].

وأخيراً فإنَّ ثمرةَ البحثِ تكمنُ في إحقاقِ الحقّ، ثم في توجيهِ أنظارِ المتعصبين إلىٰ سماحةِ المدارس الفقهية واتباعها للآثار، ورسوخِ اعتمادِها علىٰ الكتاب والسنة، وأنَّ الادِّعاء بأنَّ طرفاً واحداً يملكُ الحقيقةَ وغيرُه مِنْ أهل الأهواء والبدع بات متجاوزاً، فضلا عن كونه دليلاً علىٰ ضيقِ الأفق في التفكير، وتفريقاً للأمة بعد أن جمعها الله علىٰ كلمة سواء.

والله أعلىٰ وأعلم والحمد لله رب العالمين

(1) أرسل إلي ذلك في رسالة إلكترونية تعليقا علىٰ هذا البحث جزاه الله خيراً.



اجتهاد بعض العلماء في التعزير بأخذ المال

د. سليمان مصطفى الرطيل
جامعة الزيتونة

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإنّه لا خلاف بين العلماء في مشروعية التعزير، ولا خلاف بينهم في أنه يكون بالضرب والحبس والتوبيخ، وأنه بعظم الذنب المقترف، فإذا كان الذنب خفيفاً كان التعزير خفيفاً، وإذا كان الذنب عظيماً كان التعزير كذلك، أي أن التعزير يتناسب تناسباً طردياً مع الذنب حسب ما يراه الحاكم.

ولا خلاف بين الفقهاء في أن التعزير يختلف باختلاف الزمان والمكان، فرب تعزير في بلد يكون إكراماً في بلد آخر.

لكن شاع في أيامنا هذه وفي القوانين الحديثة – بشكل لافت للنظر – ما يعرف بالعقوبة المالية، وفرض الغرامات على كثير من المخالفات، وأصبح

إصدار الأحكام بمصادرة الأموال والممتلكات أمراً مألوفاً، لا يثير غرابة ولا دهشة لدىٰ الكثير من أبناء هذه الأمة، بل أصبح المال الذي يجبىٰ عن طريق الغرامة المالية يشكل دخلاً قومياً، يحسب له حساب في ميزانية الدول الحديثة.

فهل التعزير بأخذ المال مشروع؟ وبمعنىٰ آخر هل يعاقب المذنب أو المخالف بأخذ ماله وفرض الغرامة المالية عليه؟

للإجابة عن هذا السؤال، ولبيان حكم التعزير بأخذ المال مضيت في البحث علىٰ خطة هي كالآتي:

- مقدمة: ها نحن بصددها الآن.

المبحث الأول: اجتهاد بعض العلماء في التعزير بأخذ المال.

- المطلب الأول: تعريف التعزير لغةً وشرعاً، وأدلة مشروعية التعزير.
- المطلب الثاني: آراء العلماء في التعزير بأخذ المال:

أولاً: العلماء الذين منعوا التعزير بأخذ المال وأدلتهم.

ثانياً: العلماء الذين أجازوا التعزير بأخذ المال وأدلتهم.

ثالثاً: مناقشة أدلتهم.

المبحث الثاني: الترجيح

- المطلب الأول: الرأي المختار.
- المطلب الثاني: العقوبة بأخذ المال في القانون.
- الخاتمة: تحوي أهم ما توصلت إليه من نتائج.
- مصادر البحث ومراجعه.

المبحث الأول: اجتهاد بعض العلماء في التعزير بأخذ المال

الطلب الأول

أولاً: تعريف التعزير لغةً وشرعاً:

التعزير لغةً: مأخوذ من العزر وهو: اللوم والرد، والمنع: وأصله عزر، وهو في كلام العرب من الأضداد.

ويأتي التعزير بمعنىٰ الرد والمنع، كما يأتي بمعنىٰ التأديب، ويأتي أيضاً بمعنىٰ التوقير والتعظيم، كما يأتي بمعنىٰ النصر باللسان والسيف.

وأصل التعزير: التأديب، ولهذا سمي الضرب دون الحد تعزيراً، يؤدب الجاني، ويمنعه من معاودة الذنب مرة أخرىٰ[1].

وأما التعزير شرعاً:

فقد عرف بأنه: تأديب وزجر علىٰ ذنوب لم يشرع فيها حد ولا كفارات[2].

ثانياً: أدلة مشروعية التعزير:

ثبتت مشروعية التعزير بالكتاب والسنة والإجماع:

أ. أما الكتاب: ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا

---

(1) لسان العرب، ابن منظور، مادة (عزر)، 6، 237.

(2) ينظر: فتح القدير شرح الهداية، ابن الهمام، ج5، ص345، وتبصرة الحكام لابن فرحون، ج2، ص293.

كَبِيرًا ﴾[1].

وجه الاستدلال: أن الآية الكريمة أمرت الرجال بسلوك سبيل هجر المرأة في الفراش، باعتباره طريقاً من طرق علاج النشوز، والهجر تعزير، فإن لم ينفع الهجر، فقد أمر الرجال بسلوك سبيل آخر، وهو ضربها ضرباً غير مبرح، بغية الإصلاح، والضرب ما هو إلاّ نوع من أنواع التعزير.

ب. وأما السنة: ففي قوله في الحديث الذي يرويه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع»[2].

وجه الاستدلال: أن الحديث يبين مشروعية تعزير في كل معصية لا عقوبة مقدرة فيها، وفي هذا القول يقول ابن قيم الجوزية: اتفق العلماء علىٰ أن التعزير مشروع في كل معصية ليس فيها حد، بحسب الجناية في العظم والصغر، وحسب الجاني في الشر وعدمه»[3].

المطلب الثاني: آراء العلماء في التعزير بأخذ المال

ذهب الإمام ابن تيمية إلىٰ أن العقوبات المالية بوجه عام تنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

---

(1) سورة النساء، الآية (34).

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الصلاة، باب: متىٰ يؤمر الغلام بالصلاة، 187/1، حديث رقم (495)، والترمذي في سننه، كتاب: الصلاة، باب: متىٰ يؤمر الصبي بالصلاة، 952/2، حديث رقم (407)، قال الترمذي في سننه هذا حديث حسن.

(3) تبصرة الحكام، لابن فرحون، 218/2.

1. **عقوبات إتلاف**: أي يتلف المال علىٰ صاحبه، مثل: تكسير الأصنام، وتكسير آلات اللهو، وتكسير أوعية الخمر، وحرق المحل الذي يباع فيه الخمر، وهدم مسجد الضّرار...الخ.

2. **عقوبات تغيير**: أي يغير فيها المال مثل: تغيير الصورة المجسمة بإزالة رأسها، وتقطيع الستائر إذا كان فيها تماثيل ... الخ.

3. **عقوبة تغريم**: وتكون بفرض غرامة مالية، تؤخذ من مرتكب الذنب وتملك لجهة أخرىٰ، كنوع من أنواع التعزير[1].

ثم جاء بعده تلميذه ابن قيم الجوزية، فذكر العقوبة المالية، ولم يميز بين قسم وقسم كما فعل شيخه، إنما قسمها إلىٰ نوعين:

1. **نوع مضبوط**: أي مقدر وهو ما قابل المتلف لحق الله، كإتلاف الصيد في الإحرام أو لحق آدمي كإتلاف ماله.

2. **نوع غير مضبوط**: غير مقّدر وهذا النوع خاضع لاجتهاد الأئمة حسب المصلحة[2].

وهو بهذا التقسيم قد خلط بين ضمان المتلفات والتغريم بأخذ المال[3].

---

(1) الشرنبلالي، غنية ذوي الأحكام في بغية دور الحكام (الشرنبلالية)، ج2، ص57، والدسوقي، حاشية الدسوقي علىٰ الشرح الكبير، ج4، ص355، والغزالي، شفاء الغليل في البيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ج1، ص243، والبوطي، محاضرات في الفقه المقارن،ص148.

(2) ينظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية، فتاوىٰ، م3 (113/28 – 118) و(294/29)، وابن قيم الجورية، إعلام الموقعين، ج2، ص117، وابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، ج2، ص8، وابن الهمام، فتح القدير، ج5، ص345، ومحمد فوزي فيض الله، فصول من الفقه الإسلامي العام، ص48.

(3) ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، ج5، ص345.

ولما كان بحثي يتعلق بالتعزير بأخذ المال (عقوبة التغريم) فإنني سأقتصر علىٰ بيان حكمه عند الفقهاء.

الذي عليه جمهور أصحاب المذاهب، الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة.

- هو عدم جواز التعزير بأخذ المال، أي أنّ المذنب لا يعاقب بأخذ ماله، وهذا ما أخذ به الإمام الشوكاني –ودافع عنه بقوة– وصاحب المنهل العذب المورد شرح سنن أبي داود، وقال به نفر من العلماء المحدثين[1].

إلا أن ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزي من متأخري الحنابلة– قد ذهبا إلىٰ جواز التعزير بأخذ المال، وأنه يجوز أن يعاقب المذنب بأخذ ماله، هذا ما قال به ابن فرحون من المالكية، وقد نقل مثل هذا عن أبي يوسف القاضي تلميذ ابي حذيفة، وعن إسحق بن راهويه وقال به نفر من المحدثين.[2]

أولًا- العلماء الذين منعوا التعزير بأخذ المال وأدلتهم:

1. الحنفية:

وعن أبي يوسف يجوزُ التعزير للسلطان بأخذ المال وعندهما – أي عند أبي حنيفة ومحمد – وباقي الأئمة الثلاثة لا يجوز»[3].

« وأما بالمال –أي التعزير بأخذ المال– فصفته أن يحبسه عن صاحبه

(1) الشرنبلالي، غنية ذوي الأحكام في بغية دور الحكام، ج2، ص57.
(2) الصاوي، حاشية الصاوي علىٰ الشرح الصغير علىٰ أقرب المسالك، ج4، ص504.
(3) فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، م3 (113/28 – 118).

مدة، لينزجر، ثم يعيده إليه – كما في البحر عن البزازية – ولا يفتىٰ بهذا، لما فيه من تسليط الظلمة علىٰ أخذ مال الناس فيأكلونه» .[1]

2. المالكية:

«وعن القرطبي يجوز التعزير بأخذ المال – وباقي الأئمة لا يجوز»[2].

روىٰ أشهب عن مالك أنه قال: لا يحل ذنب من الذنوب مال إنسان، وإن قتل نفساً»[3].

3. الشافعية:

قال الشافعي: «لا تضعف الغرامة علىٰ أحد في شيء، إنما العقوبة في الأبدان لا في الأموال...»[4].

«فإن قال قائل إذا رأىٰ جمعاً من الأغنياء يسرفون في الأموال ويبذرون، ويصرفونها إلىٰ وجوه من الترفه والتنعم، وضروب من الفساد، فلو رأىٰ المصلحة في معاقبتهم بأخذ شيء من أموالهم، وردِّهِ إلىٰ بيت المال، وصرفه إلىٰ وجوه المصالح، فهل له ذلك؟» .

قلنا: لا وَجْهَ، فإنّ ذلك عقوبة بتنقيص الملك وأخذ المال، والشرع لم يشرع المصادرة في الأموال عقوبة علىٰ جناية، مع كثرة الجنايات والعقوبات ...، أما المعاقبة بالمصادرة فليست مشروعة، والزجر حاصل

---

(1)

(2) ابن رشد، البيان والتحصيل، ج9، ص359، وابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص314.

(3) الدسوقي، حاشية الدسوقي علىٰ الشرح الكبير، ص355.

(4) الشافعي، الأم، ج6، ص198.

بالطرق المشروعة، فلا يعدل عنها مع إمكان الوقوف عليها[1].

4. الحنابلة:

«والتعزير يكون بالضرب والحبس والتوبيخ، ولا يجوز قطع شيء منه، ولا جرحه، ولا أخذ ماله؛ لأن الشرع لم يرد بشيء من ذلك عن أحد يقتدىٰ به؛ ولأن الواجب أدبٌ، والتأديبُ لا يكون بالإتلاف»[2].

هذا وقد استدل المانعون للتعزير بأخذ المال بالآتي:

1. أنّ القول بالتعزير بأخذ المال فيه مخالفة صريحة للنصوص العامة من الكتاب والسنة التي تدل دلالة قطعية علىٰ حرمة مال المسلم، وعدم جواز أخذه بغير حق، ومن هذه النصوص ما يأتي:

أ. قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[3].

ب. قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[4].

ج. ما ورد عن النبي ﷺ في الحج من حديث جابر: «إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم»[5].

---

(1) الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ج1، ص243.

(2) ينظر ابن قدامة، المغني، ج8، ص326، ومصطفىٰ الرجباني، مطالب النهي في شرح غاية المنتهي، ج6، ص224.

(3) سورة البقرة، الآية: (188).

(4) سورة النساء، الآية: (29).

(5) أخرجه مسلم في صحيحه بشرح النووي، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، 8/ 182، حديث رقم (2137).

د. ما ورد من قوله رسول الله ﷺ في الحديث الذي يرويه أبو حُرّة الرّقَاشِيّ عن عمه «إنه لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفس منه»[1].

2. إجماع العلماء على أن من استهلك شيئاً لا يغرم إلا مثله أو قيمته[2].

3. أنّ العقوبة المالية كانت في الإسلام ثم نسخت[3].

4. «أنه لا مماثلة بين المال والعدوان المعنوي، ومن شرط العقوبة المماثلة بالنص»[4].

5. أنّ القول بالتعزير المالي فيه تسليط للظلمة من الحكام على أموال الناس، وإغراء لهم على مصادرة الأموال بغير حق[5].

6. ويمكن أن يستدل لهذا الفريق بأن العقوبة قائمة على مبدأ المساواة بين الناس، وهذا المبدأ لا يتحقق في العقوبة المالية، حيث لا يتأثر بها إلا من كان فقير الحال، وأما الموسر فلن يلحقه كبير أذى.

ومن ناحية أخرى فإن الفقير قد يكون عاجزاً عن الدفاع، وهذا إما أن يُحبس وحبسه غير جائز بسبب فقره، وإما أن نفرض عليه عقوبة أخرى، ولاشك أن العقوبة المالية أخف بكثير من العقوبات الأخرى، فتنتفي المساواة بينه وبين الغني، الذي يستطيع الدفع والتخلص مما فرض عليه،

(1) أخرجه أحمد في مسنده، عن أبي حرة الرّقاشيّ، ج34،م5 ، ص72.
(2) ابن التركماني، الجوهر النقي على هامش سنن البيهقي، ج8،ص287.
(3) ينظر: شرح السيوطي على سنن النسائي، ج5، ص16.
(4) محمد فوزي فيض الله، فصول في فقه الإسلام العام، ص50.
(5) الشرنبلالي، غنية ذوي الأحكام في بغية دور الأحكام، ج2، ص57، والشوكاني، إرشاد السائل إلى دلائل المسائل، ص94.

دون أن يؤدي الدفع إلىٰ الزجر، وهو المراد من العقوبة ابتداء.[1]

ثانياً- العلماء الذين أجازوا التعزير بأخذ المال وأدلتهم:

وقد استدل المجيزون لما ذهبوا إليه بذكر عدد من الحوادث، بعضها وقع أيام رسول الله ﷺ، وبعضها وقع أيام الصحابة -رضي الله عنهم-، ولما كانت هذه الحوادث قد أشير إليها إشارة فقط فقد عمدت إلىٰ ردها إلىٰ أصولها، وذكر نصوصها، وبيان رأي الفقهاء فيها، وذلك علىٰ النحو الآتي:

1. ما رواه بَهْزُ بن حكيم عن أبيه: أن رسول الله ﷺ قال: «في كل سائمة إبل في أربعين بنت لبون، ولا يفرق إبل من حسابها، من أعطاها مؤتجراً فله أجرها ومن منعها فإنا آخذوها وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا عز وجل ليس لآل محمد منها شيء»[2].

وجه الاستدلال: والحديث ظاهر الدلالة في تقرير العقوبة بأخذ المال من مانع الزكاة، وذلك بشطر ماله زيادة علىٰ المستحق عليه.

2. ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن رسول الله ﷺ «أنه سئل عن الثمر المعلق فقال: من أصاب بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة، فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثلية والعقوبة، من سرق منه شيئا بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع»[3].

(1) ينظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج1، ص706.

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الزكاة، باب: في زكاة السائمة، ج2، ص192، حديث رقم (5751)، واللفظ له. والنسائي في سننه كتاب الزكاة، باب سقوط الزكاة عن الإبل إذا كانت رسلا لأهلها ولحمولتهم، ج5، ص15، حديث رقم (2449).

(3) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الحدود، باب: ما لا قطع فيه، ج6، ص223، حديث رقم=

وجه الاستدلال: والحديث ظاهر في الدلالة عليه: مضاعفة الغرامة علىٰ من أخذ من الثمر المعلق وخرج به، ومضاعفة الغرامة نوع من الردع والتنكيل[1].

3. ما رواه عكرمة -أحسبه عن أبي هريرة – أن النبي ﷺ قال ضالة الإبل المكتومة غرامتها ومثلها معها[2]. بهذا كان يقضي عمر رضي الله عنه، وبظاهر هذا الحديث أخذ الحنابلة حيث قال صاحب الإنصاف: «وإن كتمها حتىٰ تلفت ضمنها بقيمتها مرتين علىٰ المذهب»[3]، وعامة الفقهاء علىٰ خلافه[4].

4. ما روي عن سعد بن أبي وقاص أنه سلب عبداً وجدوه يصيد في حرم المدينة، وأنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «من وجدتموه يصيد فيه فخذوا سلبه». أخرجه مسلم[5].

5. ما رواه يحيىٰ بن عبد الرحمن بن حاطب قال: «أصاب غلمان لحاطب

= (4390) واللفظ له. والنسائي في سننه، كتاب قطع السارق، باب التمر يرق بعد أن يؤويه الحرين، ج8، ص85، حديث رقم (4959)، والبيهقي في سننه، كتاب الزكاة، باب ما جاء في تضمين الغرامة، ج8، ص278، حديث رقم (17748).

(1) ينظر: ابن قيم الجوزية، تهذيب سنن أبي داود وإيضاح مشكلاته، ج6، ص223.

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: اللقطة، باب التعريف باللقطة، ج2، ص273، حديث رقم (1718).

(3) المرادي، الإنصاف في معرفة الراجح في الخلاف علىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ج6، ص403.

(4) الخطابي، معالم السنن شرح سنن أبي داود، ج2، ص273، والنووي في شرحه علىٰ مسلم، ج12، ص23، والكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص255.

(5) الشوكاني، نيل الأوطار، ج4، ص139، والسبكي، المنهل العذب المورد، شرح سنن أبي داود، ج9، ص170.

ابن أبي بلتعة بالعالية، ناقة لرجل من مزينة فانتحروها، واعترفوا بها، فأرسل إليه عمر، فذكر ذلك له وقال: هؤلاء أعبدك قد سرقوا، انتحروا ناقة رجل من مزينة واعترفوا بها، فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم أرسل بعدما ذهب فدعاه وقال: لولا أني أظن أنكم تجيعونهم حتىٰ إنّ أحدهم أتىٰ ما حرم الله عز وجل لقطعت أيديهم ولكن والله لئن تركتهم لأغرّمنَّك فيهم غرامة توجعك، فقال: كم ثمنها؟ للمزني قال: كنت أمنعها، من أربعمائة قال: فأعطه ثمانمائة»[1].

6. ما روي عن عمر -رضي الله عنه-، أنه قام بمصادرة الأموال التي جاء بها بعض عماله وأخذ شطرها[2].

7. ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه: أن رجلاً قتل رجلاً من أهل الذمة، فرفع إلىٰ عثمان فلم يقتله، وغلّظ عليه ألف دينار[3] وهذا أثر في غاية الصحة عن عثمان -رضي الله عنه-، كما قال ابن حزم، وبظاهره أخذ الحنابلة في مذهبهم[4].

8. ما روي عن مالك -رضي الله عنه- أنه سئل عن اللبن المغشوش أيُهراق؟ قال لا، ولكن أرىٰ أن يتصدق به إذا كان هو الذي غشه، وكذلك قال في الزعفران والمسك المغشوش.

---

(1) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب السرقة، باب ما جاء في تضعيف الغرامة، ج8، ص278، حديث رقم (17749).

(2) ينظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج2،ص295، والشوكاني، نيل الأوطار، ج4،ص139.

(3) ابن قدامة، المغني، ج7، ص795.

(4) ابن حزم، المحلىٰ، ج12، ص14، وابن قدامة، المغني، ج7، ص795.

وجه الاستدلال: أن هذا الفعل فيه عقوبة للغاش، بإتلاف ماله، ومنفعة للمساكين بإعطائهم إياه بدل إراقته[1].

9. ما روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب، ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم آمر رجلاً فيؤمّ الناس، ثمّ أخالف إلىٰ رجال يتخلّفون عن الصلاة، فأحرق عليهم بيتهم، والذي نفسي بيده، لو يعلم أحدهم أنه يجد عظمًا سمينًا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء»[2].

10. ما روي عن عمران بن حصين قال: بينما رسول الله ﷺ في بعض أسفاره، وامرأة من الأنصار علىٰ ناقة، فضجرت فلعنتها، فسمع ذلك رسول الله ﷺ فقال: «خذوا ما عليها ودعوها فإنها ملعونة»، قال عمران: فكأنّي أراها الآن تمشي في الناس ما يعرض لها أحد[3].

هذه هي أهم الأدلة التي استدل بها المجيزون للعقوبة بأخذ المال وقال القرطبي وابن قيم الجوزية عنها وعن القضايا الواردة فيها: «وهذه قضايا صحيحة معروفة، وليس يسهل دعوىٰ نسخها. ومن قال: إن العقوبات المالية منسوخة، وأطلق ذلك، فقد غَلِطَ علىٰ مذاهب الأئمة نقلاً واستدلالاً، فأكثر هذه المسائل سائغ في مذهب أحمد وغيره وكثير منها سائغ عند

---

(1) ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج2، ص298، وابن تيمية، فتاوىٰ، ج28، م3، ص115.

(2) رواه مالك في الموطأ، كتاب: النداء إلىٰ الصلاة، باب: فضل صلاة الجماعة، ج1، ص129، والبخاري في صحيحه، كتاب: الأذان، باب: وجوب صلاة الجماعة، ج1، ص231، حديث رقم (618) واللفظ لهما.

(3) رواه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب النهي عن لعن الدواب، ج4، ص2004، حديث رقم (2595).

مالك، وفعل الخلفاء الراشدين، وأكابر الصحابة لها بعد موته ﷺ يبطل أيضاً دعوىٰ نسخها»[1].

ثالثًا- مناقشة أدلتهم:

- مناقشة أدلة المجيزين:

أ.استدلالهم بحديث بهز بن حكيم، وقد أخذ عليه ما يأتي:

1. أن هذا الحديث أخرجه أبو داود، والنسائي، والحاكم، والبيهقي، وهو ما تفرد به بهز بن حكيم، وبهز مختلف فيه، وثقة يحيىٰ بن معين، وعلي بن المديني، واحتج به الإمام أحمد، وإسحق، والبخاري خارج الصحيح، وعلق له فيه بصيغة الجزم في باب الطهارة والنكاح وغيرهما، وقال الحاكم: حديثه صحيح، وقال ابن كثير: الأكثر لا يحتجون به، ونقل عن الشافعي: أنه ليس بحجة، وتكلم شعبة فيه، مع أنه روىٰ عنه، وسئل ابن حباب عنه فقال: كان يخطئ كثيراً، وقال عنه ابن حزم: إنه غير مشهور العدالة، وقال الذهبي: ما تركه عالم قط[2].

2. أما بالنسبة للحديث، فقد قال يحيىٰ بن معين عنه: إسناده صحيح إذا كان من دون بهز ثقة[3]. وقال الشافعي: هذا الحديث لا يثبته أهل العلم

(1) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج10، ص288، وابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص314.

(2) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، ص452، والنووي، تهذيب الأسماء واللغات، ج1، ص137-138.

(3) اللذان دون بهز بن حكيم في بعض طرق الحديث في سنن أبي داود هما موسىٰ بن إسماعيل وحماد بن سلمة، وحماد ثقة وموسىٰ بن إسماعيل (أبو سلمة التبوذكي)، روىٰ عن شعبة وحماد ابن سلمة وسئل عنه يحيىٰ بن معين فقال: ثقة مأمون ووثقة أبو حاتم، فالحديث بهذا يكون=

بالحديث، ولو ثبت لقلنا به، وسئل الإمام أحمد عن هذا الحديث فقال: ما أدرىٰ ما وجهه؟!

وسئل عن إسناده فقال: صالح الإسناد وقال ابن حبان: لولا هذا الحديث لأدخلت بهزا في الثقات، وقال علي بن المديني: حديث بهز ابن حكيم عن أبيه عن جده صحيح[1].

3. ظاهر هذا الحديث يدل: علىٰ أن من منع الزكاة فإنها تؤخذ منه جبراً، ويدفع شطر ماله عقوبة وزجراً، لكن بعض العلماء حاول إخراج الحديث عن ظاهره، بتأويله تأويلات بعيدة لم تسلم من الرد عليها، ومن هذه التأويلات ما ذكره الحربي: من أن راوي الحديث قد غلط في لفظ الراوية، إنما هو: وشُطِر ماله –يعني بضم الشين وكسر الطاء– أي يجعل ماله شطرين وتؤخذ الزكاة من خير الشطرين عقوبة له، وقيل: إن الحق مستوفىٰ من مانع الزكاة حتىٰ لو هلك شطر ماله، فلو أن رجلاً كان يملك ألف شاة ومنع الزكاة، فهلكت ولم يبق منها إلا عشرون فإنه يؤخذ منها عشر شياه، وهي زكاة الألف، وهذا المقدار هو شطر ماله الباقي[2].

4. قالوا: إن دعوىٰ النسخ لم يثبت لا بدليل من الكتاب ولا من السنة لعدة أمور منها:

= صالح الإسناد. ينظر: السبكي، المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داوود، ج9 ص170، وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج8، ص136.

(1) ينظر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج1، ص498، والشوكاني، نيل الأوطار، ج4، ص138، وابن قيم الجوزية، تهذيب سنن أبي داود، ج2، ص193.

(2) السيوطي، شرحه علىٰ النسائي، ج5، ص15.

أ. اختلافهم في التاريخ.

ب. الجهل بالتاريخ الذي به يعلم المتقدم من المتأخر، فلا تقبل مع الجهل بذلك دعوى النسخ بداهة، وإذا انهارت دعوى النسخ، ثبتت مشروعية التغريم بالمال بما ادعى أنه منسوخ، وهو أدلة من السنة الثابتة.

ج. قضاء الخلفاء الراشدين فيما نقل عنهم من آثار مستفيضة، بعقوبة أخذ المال على المعاصي التي لا توجب حدًا ولا كفارة، وذلك بعد وفاته ﷺ مما يقطع ببطلان دعوى النسخ؛ إذ لا نسخ بعد أن لحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى.

هذا ومن المحال أن يقع النسخ دون أن يعلم به أحد من الصحابة، بل الواقع أنهم كانوا يشهدون قضاء الخلفاء الراشدين – رضي الله عنهم – ولم يؤثر أنه أنكر على الخلفاء منهم أحد، فكان إجماعًا لزوميًا على جواز أخذ المال[1].

5. إن الصحابة -رضي الله عنهم- لم يعملوا بظاهر هذا الحديث، فقد حصل منع الزكاة أيام أبي بكر رضي الله عنه ولم ينقل عنه ولا عن غيره أنه أخذ زيادة على الزكاة من مانعها، كما لم ينقل عنهم القول بذلك، فكان واقعهم العلمي بمثابة إجماع على عدم أخذ الزيادة.

6. أ. الذي عليه القرطبي وما استدل به بحديث أبي هريرة أن ما همّ به النبي ﷺ هو من العقوبة بالمال، ولو كان غير جائز لما همّ بفعله.

ب. واستدل أيضًا بحديث عمران بن حصين أن النبي ﷺ أزال ملكها

(1) ينظر: سير أعلام النبلاء، ج6، ص452.

عن صاحبتها تأديبًا لها، وعقوبة لها فيما دعت عليها بما دعت به.

7. أنّ الذي عليه جمهور أهل العلم من أصحاب المذاهب الأربعة: هو عدم الأخذ بظاهر هذا الحديث فهذا الإمام مالك يقول: «الأمر عندنا أن كل من منع فريضة من فرائض الله عز وجل فلم يستطع المسلمون أخذها كان حقًا عليهم جهاده، حتىٰ يأخذوها منه»[1].

وجه الاستدلال في هذا القول أنه: لو كان يجوز أخذ شيء زيادة علىٰ الفريضة لقاله رضي الله عنه.

والشافعية يرون في الجديد عندهم: أن من منع الزكاة بغير عذر فإنها تؤخذ منه قهرًا ويعزر، ولا يعاقب بأخذ زيادة علىٰ المفروض[2].

فهذا: هو أهم ما قيل في حديث بهز بن حكيم من حيث السند والمتن، ومن حيث الأخذ به وعدمه، والذي يبدو لنا –والله أعلم– أن جمهور أصحاب المذاهب الأربعة لم يأخذوا بحديث بهز للأسباب الآتية:

أ.التضعيف. ب. النسخ. ج. التأويل. د. عدم العمل به من قبل الصحابة.

لكن هذه الأسباب لم تخل من رد عليها أيضًا علىٰ النحو الآتي:

1. أن ما قيل في حديث بهز وفي بهز نفسه ليس كافيًا في اعتبار الحديث حديثًا ضعيفًا أو شاذًا أو منكرًا، فالذي عليه أكثر المحدثين هو توثيق بهز، وإذا كان بهز ثقة، فإن تفرده بالحديث لا يعني شذوذه وضعفه، ولا يضيرنا قول ابن حبان «لولا هذا لأدخلت بهزا في الثقات» لأن

(1) الباجي، المنتقي شرح الموطأ، ج2، ص157.

(2) النوي، المجموع شرح المهذب، ص287.

الرجل لا يضعف بالحديث، ولأن كلامه يؤدي إلىٰ القول بالدور، وهو باطل، يقول ابن قيم الجوزية: «فإنه إذا لم يكن لضعفه سبب إلا روايته هذا الحديث وهذا الحديث إنما رد لضعفه كان هذا دورًا باطلًا ... وليس روايته لهذا ما يوجب ضعفه، فإنه لم يخالف فيه الثقات»[1]، ويقول الشوكاني: «ويجاب بالقدح بما في الحديث بأنه مما لا يقدح بمثله»[2].

2. أما ما قيل في نسخه فمردود أيضًا بما يأتي:

أ- بأن حديث (ليس في المال حق سوىٰ الزكاة) حديث ضعيف لا يعرف، وفيه يقول البيهقي: «والذي يرويه أصحابنا في التعاليق (ليس في المال حق سوىٰ الزكاة) لا أحفظ فيه إسنادًا»[3].

ب- «أنّ النسخ إنما يصار إليه إذا عرف التاريخ وليس هنا علم بذلك»[4].

ج- أما نسخ حديث بهز بحديث ناقة البراء، فقد قال عنه الشوكاني «ولا يخفىٰ أن تركه ﷺ -للمعاقبة بأخذ المال في هذه القضية- لا يستلزم الترك مطلقًا، ولا يصح للتمسك علىٰ عدم الجواز وجعله ناسخًا البتة»[5].

3. أما ما قيل في تأويل الحديث فهو تأويل بعيد، وفيه إخراج للحديث

---

(1) ينظر: ابن قيم الجوزية، تهذيب سنن أبي داود، ج2، ص194.
(2) الشوكاني، نيل الأوطار، ج4، ص140.
(3) ينظر: البيهقي في سننه، ج4، ص84.
(4) النووي، المجموع شرح المهذب، ج5، ص288.
(5) الشوكاني، نيل الأوطار، ج4، ص138.

عن ظاهره، فالرسول ﷺ قال: «إنا آخذوها وشطر ماله» ولم يقل أنا آخذ شطر ماله[1].

وأما التأويل الذي ذكره الحربي فهو تأويل لا يعرف كما ذكر الخطابي[2].

وحتىٰ علىٰ فرض التسليم بصحته فإن أخذ خير الشطرين يصدق عليه اسم العقوبة بالمال كما ذكر الشوكاني[3].

وأما عمل الصحابة بخلافه فيمكن حمله علىٰ أحد الوجوه الآتية:

» **الوجه الأول**: هو أن الحديث كان معروفًا لديهم، لكنهم لم يحملوه علىٰ ظاهره؛ لكونه خرج مخرج الوعيد والتهديد، تعنيفًا وتوبيخًا لمن منع الزكاة من جانب، وبيانًا لأهميتها بصفتها من أركان الدين من جانب آخر، شأنه في ذلك شأن حديث الهم بتحريق بيوت المتخلفين عن صلاة الجماعة، لكن هذا الوجه قد استُبعِدَ بأن الأصل في الكلام الحقيقة، وحمله علىٰ معنىٰ التهديد حمل مجازي، ولا يصار إلىٰ المجاز إلا بقرينة، ولا قرينة هنا.

» **الوجه الثاني**: أنّ الحديث لم يبلغهم، ولذلك لم يعملوا به، وهذا الوجه وإن كان احتمالًا ممكنًا وجائزًا، إلا أنه احتمال بعيد، فمن المعروف أنه حصل كلام كثير، وأخذ ورد في قضية منع الزكاة أيام أبي بكر الصديق رضي الله عنه أوأن هذه القضية قد شاع أمرها، وسار بها الركبان، ومن المستبعد أن لا يكون هذا الحديث قد وصلهم.

---

(1) السيوطي، شرحه علىٰ النسائي، ج5، ص16.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص16، وابن قيم الجوزية، تهذيب سنن أبي داود، ج2، ص193.

(3) الشوكاني، نيل الأوطار، ج4، ص140.

» **الوجه الثالث**: وهو أن الصحابة -رضي الله عنهم- وفي مقدمتهم أبوبكر كانوا يعملون بهذا الحديث، ولكنهم لم يعملوا به في الواقع التطبيقي، لأنه لم يحدث ما يستدعي ذلك.

فإن قيل: إنه حصل منع للزكاة وحصل قتال للمانعين، قلنا والله أعلم، إن قبائل عبس وذبيان قد منعت الزكاة، وأرسلت إلىٰ أبي بكر تفاوضه بهذا الشأن، وكان جوابه -رضي الله عنه- حاسمًا وواضحًا: والله لأقاتلن من فرّق بين الزكاة والصلاة، والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه» الحديث[1].

والذي حدث أن تلك القبائل التي أنكرت فريضة الزكاة متعللة بأدلة أوهىٰ من بيوت العنكبوت، منها:

أن الأمر بأخذ الزكاة كان موجهًا من الله سبحانه وتعالىٰ إلىٰ رسول الله ﷺ، وقد مات فلا تدفع لغيره، قد توجهت للهجوم علىٰ المدينة المنورة، وتصدىٰ لها أبوبكر وقاتلها قتال المرتدين، وهزمها ولاحق بجنده فلولها.

أما عزيمة أبي بكر وثباته، جاءت القبائل تدفع الزكاة طائعة مختارة، بعد أن نبذت الفكرة التي أنبتها الشيطان في رؤوس عبسٍ وذبيان.

أردت من خلال هذا أن أبين: أن قتال أبي بكر لمانعي الزكاة كان قتالًا لمرتدين أنكروا الزكاة، وإن بقوا علىٰ صيامهم وصلاتهم، ونطقهم بالشهادتين.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الزكاة، باب: وجوب الزكاة، ج2، ص507، حديث رقم (1335).

وحديث بهز إنما ينطبق حكمه على كل مسلم آمن بالزكاة فريضة، لكنه أبى إخراجها ومثل هذه الحالة – حالة عدم إخراج للزكاة المصحوبة بعدم الإنكار لفرضيتها، لم تحدث أيام أبي بكر على المستوى الفردي أو الجماعي.

لذلك فإنني لا أستبعد أن يكون الصحابة على اطلاع بأصل حديث بهز ابن حكيم –لكنهم لم يعملوا به، لعدم وجود ما يستدعي العمل به– والله أعلم.

ب. أما الاستدلال بحديث عمرو بن شعيب في الثمر المعلق فيناقش بأن عمرو بن شعيب مختلف فيه.

سئل عنه أحمد بن حنبل فقال: اكتب حديثه، وربما احتججنا به، وربما وجس في القلب منه.

ووثقه يحيى بن معين، وضعفه يحيى بن سعيد القطان، وسئل أبو زرعة عنه فقال: روى عنه الثقات، مثل أيوب السختياني، وأبي حازم، والزهري، والحكم بن عتيبة وإنما أنكروا عليه كثرة روايته عن أبيه عن جده، وقال: إنما سمع أحاديث يسيرة، وأخذ صحيفة كانت عنده فرواها.

وقال فيه ابن أبي حاتم في كتابه الجرح والتعديل، ليس بقوى يكتب حديثه[1]، وأما حديثه: فقد قال فيه ابن حزم: «حديث الثمر المعلق لا يصح؛ لأنه: مما انفرد به عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده – وهي صحيفة

(1) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج6، ص238-239.

لا يحتج بها»[1].

وقال عنه الحنفية: إنه معارض بما روي عن رافع بن خديج أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا قطع في ثمرٍ ولا كثرٍ»[2][3].

ثم إن هذا الحديث يقصد به الوعيد والتغليظ، فهو محمول على غير ظاهره؛ لأن المسروق لا يُضَمَّنُ بمثلي قيمته؛ ولأنه لا واجب على متلف الشيء أكثر من مثله[4].

وإن نقل القول بظاهره عن أحد فعلماء الأمة على خلافه «لأنه لا يبلغ قوة ثبوت كتاب الله تعالى، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾، فلا[5] يصح عنه عليه الصلاة والسلام»[6].

وعلى فرض التسليم بظاهر الحديث، فإنه يقتصر فيه على وضعه، ولا يتعدى الحكم إلى غيره؛ لأنه ورد على خلاف الأصل، فلا يقاس عليه، والأصل هنا: تحريم مال الغير بالأدلة الثابتة من الكتاب والسنة[7].

---

(1) المحلى، ج13، ص347.

(2) الكثر: بفتح الكاف والثاء أو تسكينها هو: جُمَّار النخل أو طلعه. ينظر: لسان العرب، مادة (كثر)، ج5، ص134.

(3) رواه الخمسة وصححه البيهقي، وابن حبان، واختلف في وصله وإرساله، ورجحه ابن الهمام في فتح القدير وصله، وهو حديث تلقته الأمة بالقبول. ينظر: نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيلعي، ج3، ص362، والشوكاني، نيل الأوطار، ج7، ص144، وابن الهمام، فتح القدير، ج5، ص367.

(4) الخطابي، معالم السنن شرح سنن أبي داود، ج2، ص270، والسيوطي، شرحه على النسائي، ج6، ص243.

(5) سورة البقرة، الآية 194.

(6) ابن الهمام، فتح القدير، ج5، ص367.

(7) ينظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج4، ص140.

وهذا ما اعتمد عليه الحنابلة، فأقروا في مذهبهم عقوبة المثلين في سرقة التمر المعلق، أخذًا بظاهر حديث عمرو بن شعيب، وفي الماشية تسرق من المرعىٰ أخذًا ببعض روايات هذا الحديث[1].

يقول ابن قدامة في المغني: «ولنا أن الأصل وجوب غرامة المثل بالمثل، والمتقوم بقيمته، بدليل المتلف والمغصوب، والمنتهب والمختلس. وسائر ما تجب غرامته في هذين الموضعين للأثر، ففيما عداه يبقىٰ علىٰ الأصل»[2].

ج. أما استدلالهم بحديث ضالة الإبل المكتومة فيرد بأن عكرمة لم يجزم بسماعه من أبي هريرة، فالحديث مرسل كما ذكر المنذري[3].

ومن ناحية أخرىٰ فإن الحديث خرج مخرج الوعيد الذي لا يراد به وقوع الفعل، وإنما هو للزجر والردع[4]، وخاصة أنه قد ثبت غضب الرسول ﷺ -من التقاط ضالّة الإبل، حيث جاء في حديث خالد بن زيد الجهني: أنه عليه الصلاة والسلام- سئل عن ضالة الإبل فغضب حتىٰ احمرّت وجنتاه أو احمرّ وجهه، وقال: «مالك ولها، معها حذاؤها وسقاؤها حتىٰ يأتيها ربها»[5].

(1) ينظر: النسائي في سننه، ج8، ص238، والبوطي، محاضرات في الفقه المقارن، ص162.

(2) ابن قدامة، المغني، ج8، ص251، أقوال لكن الحنابلة في المذهب عندهم تجاوزوا هاتين الحالتين، وذهبوا إلىٰ تضعيف الغرامة فيمن كتم ضالة الإبل، وإلىٰ تغليظ الدية علىٰ الذي قتل ذمياً متعمداً علىٰ ما بيّنا من قبلُ.

(3) ينظر: أبو داود في سننه، ج2، ص273.

(4) الخطابي، معالم السنن شرح سنن أبي داود، ج2، ص273.

(5) أخرجه مسلم في صحيحه بشرح النووي، كتاب الحدود، باب استحباب إصلاح الحاكم بين الخصمين، ج12، ص21، حديث رقم (1722).

د. أما استدلالهم بحديث سعد بن أبي وقاص:

وأخذ سلب الذي يصطاد في الحرم، فيرد عليه بأنه من باب الفدية، شأنه في ذلك شأن من يصيد في حرم مكة، فالحديث وارد في سبب خاص، وهو التعدي على حرم المدينة، فلا يتجاوزه إلى غيره[1].

هـ. أما استدلالهم بخبر تغريم عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لحاطب ابن أبي بلتعة ضعف ثمن ناقة المزني:

فيرد عليه بما ذكره صاحب الجوهر النقي بقوله: «إن العلماء تركوه للقرآن والسنة، أما القرآن فقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦ﴾[3] ولم يقل بمثليه.

وأما السنة فإنه -عليه الصلاة السلام- قضى على من أعتق شخصًا من عبد بقيمة حصة شريكه، وضمن الصحفة التي كسرها بعض أهله بصحفة مثلها، ولأنه خبر تدفعه الأصول.

فقد أجمع العلماء على أن من استهلك شيئًا لا يغرم إلا مثله أو قيمته، وأنه لا يعطي الناس بدعواهم لَادّعى ناسٌ دماءَ رجالٍ وأموالهم، ولكن اليمين على المدّعى عليه»[4].

---

(1) السبكي، المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود، ج9، ص171، والشوكاني، نيل الأوطار، ج4، ص140.

(2) سورة البقرة، الآية 94.

(3) سورة النحل، الآية 126.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه بشرح النووي، كتاب الحدود، باب اليمين على المدعي عليه، ج12، ص2، حديث رقم (1711).

وفي هذا الحديث: تصديق المزني فيما ذكر عن ثمن ناقته، وفيه أيضًا غرمه باعتراف عبيده، وقد أجمعوا علىٰ أنّ إقرار العبد علىٰ سيده في ماله لا يلزمه، وأيضًا فإن يحيىٰ بن عبد الرحمن لم يلق عمر ولا سمع منه، فهذه أربعة أوجه علّل بها هذا الحديث[1].

و. أما استدلالهم بمشاطرة عمر رضي الله عنه لأموال بعض عماله ومصادرتها:

فيرد عليه: بأن فعل عمر كان نابعًا من فعل الإسلام إلىٰ الوظيفة، وأنها تكليف لا تشريف، وأنه لا ينبغي لمن يتولىٰ مصلحة من مصالح المسلمين أن يستغل مركزه وجاهه وسلطانه لكسب مزيد من المال، أو لجلب الهدايا والتي ما كانت لتجلب سوىٰ المركز والسلطان، وما كانت مثل هذه الأموال مشوبة، فينبغي أن ترد إلىٰ أصلها، وأصلها هو بيت مال المسلمين وعمر رضي الله عنه لم يكن مبتدعًا في مثل هذا الإجراء، بل كان متبعًا سنة النبي صلى الله عليه وسلم في المعاملة مع الجباة والولاة، وحديثه عليه الصلاة والسلام مع ابن اللتبية الذي جاء بالزكاة والهدايا خير شاهد.

يقول الغزالي: «قلنا: المظنون بعمر رضي الله عنه أنه لم يبدع العقاب بأخذ المال علىٰ خلاف المألوف من الشرع، وإنما ذلك لعله باختلاف ماله بالأموال المستفادة من الولاية، وإحاطته بتوسيعه فيه، ولقد كان عمر يراقب الولاة بعين كالئة ساهرة، فلعله خمّن الأمر فرأي شطر ماله من فوائد الولاية وثمراتها، فيكون ذلك كالاسترجاع للحق بالرد إلىٰ نصابه»[2].

---

(1) ينظر: البيهقي في سننه مع الجوهر النقي، ج8، ص278 – 279.

(2) الضمير هنا عائد علىٰ خالد بن الوليد رضي الله عنه حديث ورد أن الخليفة عمر قد شاطره أمواله. ينظر: الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل، ومسالك التعليل، ج1، ص244.

فأما أخذ المال المستخلص للرجال عقاباً علىٰ جناية – شرع الشرع فيها عقوبات سوىٰ أخذ المال – فهو مصلحة غريبة لا تلائم قواعد الشرع[1].

ز. أما استدلالهم بخبر عثمان ﷺ وتغليظه الدية على الذي قتل ذمياً متعمداً:

فقد قلنا من قبل إن هذا ما ذهب إليه الحنابلة، وجمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية علىٰ خلافه[2]، وعلىٰ فرض التسليم بصحة الخبر، فإنه «قول صحابي لا ينتهض للاحتجاج به، ولا يقوىٰ علىٰ تخصيص عمومات الكتاب والسنة»[3].

ح. **أما قولهم**: بأنّ الإمام مالكاً ذهب إلىٰ أنه يؤخذ اللبن المغشوش من صاحبه ويتصدق به، فإنه يرد بأن المشهور عند المالكية هو: أن العقوبة إما: أن تكون بالمال –أي بأخذ المال– وهي غير جائزة مطلقاً، وإما: أن تكون عقوبة في نفس المال –أي بإتلافه علىٰ صاحبه– وهي عقوبة جائزة.

وبهذا يكون ما ذهب إليه الإمام مالك في مسألة التصدق باللبن المغشوش داخلاً ضمن النوع الثاني من أنواع العقوبة المالية، وهذا النوع ليس مجال بحثنا[4].

---

(1) ينظر: المرجع نفسه ج1، ص244 - 245.

(2) الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص25، والنووي، روضة الطالبين، ج9، ص256، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص326.

(3) ينظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج4، ص140.

(4) ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص134، والبوطي، محاضرات في الفقه المقارن، ص163 – 164.

مناقشة أدلة المانعين:

أ- استدلالهم بالنصوص العامة من الكتاب والسنة على حرمة المال وعدم جواز أخذه بغير حق من صاحبه- استدلال قوي، وحجة بينة، لا تحتاج إلى برهان.

ب- أن استدلالهم بالإجماع ليس مسلماً، خاصة وقد رأينا أن الحنابلة قد استثنوا بعض القضايا، وأقروا تضعيف الغرامة فيها.

ج- أما استدلالهم بنسخ العقوبة بالمال، فقد بيّنّا من قَبْلُ ضَعْفُ هذا الاستدلال، وعدم صلاحيته، باعتباره دليلاً على عدم التعزير بأخذ المال[1].

ط. **أما قولهم**: بأن من شرط العقوبة المماثلة، ولا مماثلة بين العقوبة بأخذ المال والعقوبة المعنوية، فقد رد عليه بأن (اشتراط المماثلة في العقوبات محلّه التعويضات المالية، والقصاص والجروح ونحوها، مما تتأتي فيه مراعاة المماثلة، وحين تتعذر يلجأ إلى الأرش، وحكومة العدل، وعلى هذا قالو «الإنسان يجبر بالإبل (في الدية) مع أنها ليست من جنسه ولا من جنس أعضائه»[2].

---

(1) ينظر الكلام على حديث بهز بن حكيم، ص 9-12.

(2) محمد فوزي فيض الله، فصول من الفقه الإسلامي، ص50 – 51، والعز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص4.

المبحث الثاني: الترجيح

المطلب الأول: الرأي المختار

من خلال بحثنا لمسألة التعزير بأخذ المال، ومن خلال بيان وجهات نظر المانعين والمجيزين، وعرض أدلتهم ومناقشتها، يتبين لنا –والله أعلم– أن ما ذهب إليه المانعون للعقوبة بأخذ المال أولى بالأخذ والاعتبار، للأسباب الآتية:

1. قوة احتجاجهم بالأصل العام في الشريعة الإسلامية، والمعلوم من الدين بالضرورة، وهو: حرمة أموال المسلم، وعدم جواز أخذها بغير حق، وأن الذنب لا يبرر حل المال. وقد راعى فقهاء الأمة هذا الأصل الكبير فقرروا ضمن قواعدهم «أنه لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بلا سبب شرعي»[1]، وإذا أخذه كان ضامناً حتى يرده، أخذاً بما روي عن سمرة أن رسول الله ﷺ قال: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»[2].
2. أن من شروط العقوبة أن تكون عامة لا يتمايز فيها الناس، والعقوبة بأخذ المال عقوبة يتمايز فيها الغني عن الفقير، فتكون زاجرة في حق نفر من الناس دون سواهم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: فإن الجناية التي تستلزم دفع الغرامة تصبح ذات أثرين مختلفين في المجتمع بوقت واحد[3]، أحدهما: المفسدة بالنسبة للمقترف. وثانيهما: المصلحة بالنسبة للمكتسب، وهذه النتيجة المزدوجة تعتبر من أخطر مظاهر

(1) ينظر: مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج2، ص1025.
(2) أخرجه بن ماجه في سننه، كتاب الصدقات، باب العارية، ج2، ص802، حديث رقم (2400).
(3) البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، ص167.

التناقض والاضطراب التي تهدد المجتمع.

3. أن الأدلة التي ساقها المجيزون للعقوبة بأخذ المال أكثرها لم يثبت، ولذا فإنها لم تصلح للاحتجاج، وما ثبت منها فهو استثناء من الأصل العام الذي هو تحريم مال المسلم وعصمته، وعدم تسويغه إلا بطيب نفس منه، وهو مقصور علىٰ محله ولا يجوز أن يتعداه لغيره.

4. أن القول بجواز العقوبة بأخذ المال أدىٰ إلىٰ أن الظلمة من الحكام المستبدين قد تهافتوا تهافتاً شنيعاً حتىٰ عطلوا الحدود الواجبة، واستحلوا أموال المسلمين بغير حقها، فأخذوا ما حرم الله عليهم أخذه وهو مال المسلم، وأهملوا ما أخذ الله عليهم القيام به وهو الحدود فجمعوا بين خطيئتين شنيعتين هما: استحلال أموال المسلمين وأكلها بالباطل، وتعطيل حدود الله التي شرعها لعباده[1]، هذا هو كلام الإمام الشوكاني في حكام زمانه، فكيف به لو رأىٰ ما أحدثه حكام اليوم من أمور!!.

5. أن القوانين الحديثة قد أقرت العقوبة بأخذ المال، واعتبرتها عقوبة أصلية في كثير من الجنح والجنايات، لكنها لم تفلح في كبح جماح الجرائم والمخالفات التي يرتكبها الناس في كل يوم بل في كل دقيقة، وإن أفلحت من جانب آخر في دعم الموارد الاقتصادية، نتيجة لكثرة الغرامات المالية التي تجبىٰ.

المطلب الثاني: العقوبة بأخذ المال في القانون

تعد العقوبة بأخذ المال من العقوبات الأصلية الرئيسة في القوانين

(1) الشوكاني، نيل الأوطار، ص 94.

الحديثة وتعمد هذه القوانين إلىٰ تنفيذها عن طريق التنفيذ الجبري علىٰ أموال المحكوم عليه، أو عن طريق الإكراه البدني، وذلك بحبس المتهم مدة معينة[1].

ومعنىٰ هذا: أن المحكوم عليه إن كان فقيراً فإنه يعاقب بالعقوبة الأشد، وهي الحبس، وهو إجراء بعيد عن روح العدالة والمنطق؛ لأن الفقر في حد ذاته لا يشكل جريمة تستحق العقاب، ولذلك رأينا: أن الشريعة الإسلامية لا تحبس المدين إذا كان فقيراً.

ومن ناحية أخرىٰ: فإن القوانين الحديثة تستبدل عقوبة الحبس بالغرامة المالية وأحياناً تنص علىٰ أن العقوبة تكون بالحبس أو بالمال، علىٰ نفس الجريمة المرتكبة، بل تراها تجمع بين عقوبتي الحبس والغرامة أحياناً أخرىٰ، والذي يتابع هذه القوانين يجد في بعض الحالات أنها تنص علىٰ: أنّ عقوبة المتهم تكون بالجمع بين عقوبتي السجن والغرامة، أو بإحدىٰ هاتين العقوبتين، وفيما يأتي بعض مواد قانون العقوبات الليبي الصادر في 23 سبتمبر 1954م التي توضح ذلك.

- المادة (363): كل من استعمل العنف ضد الأشياء أو احتال لمنع ممارسة صناعة أو تجارة أو تعرض لذلك يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن سنة وبغرامة لا تزيد علىٰ ألف دينار أو بإحدىٰ هاتين العقوبتين.
- المادة (365): يعاقب بالسجن مدة لا تزيد علىٰ خمس سنوات وبغرامة لا تقل عن مائة دينار ولا تجاوز ألف دينار كل من عرض للبيع أو عمل

(1) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج1، ص706.

بأي طريقة أخرىٰ علىٰ ترويج منتجات صناعية في الأسواق الوطنية أو الأجنبية بأسماء أو علامات أو أمارات مميزة أو محرمة فتسبب بذلك في إلحاق ضرر بالصناعة الوطنية[1].

- المادة (500): كل من عرض علىٰ مرأىٰ من الجمهور أو عرض للبيع أو مبيع في محل عام أو مفتوح للجمهور محررات أو رسوماً أو أي شيء آخر مناف للحياء يعاقب بغرامة تتراوح بين جنيه (دينار ليبي) وعشرة جنيهات (دينارات)[2].

الخاتمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد ﷺ وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فهذا ما قدّرني الله عليه من الكتابة في موضوع التعزير بأخذ المال، وقد رجعت فيه إلىٰ أكثر من أربعين كتاباً، ما بين مصدر ومرجع، وتوصلت فيه إلىٰ ما يأتي:

1. أن أصحاب المذاهب الأربعة متفقون علىٰ عدم جواز التعزير بأخذ المال.
2. أن الحنابلة قد استثنوا بعض المسائل، وذهبوا إلىٰ جواز العقوبة فيها بأخذ المال، مستندين في ذلك إلىٰ بعض النصوص الواردة، وأنهم لم يُعَدُّوا حكم هذه المسائل إلىٰ غيرها، نظراً لورودها علىٰ خلاف الأصل.

(1) مجموعة التشريعات الجنائية، (العقوبات) إعداد الأدلة العامة للقانون، 1986م، ص89.

(2) المرجع نفسه، ص124.

3. أن جمهور الفقهاء لم يتابعوا الحنابلة في حكم هذه المسائل، بل قاموا بردها.

4. أن موضوع التعزير بأخذ المال لم يفرد في بحث مستقل عند معظم الفقهاء، قديماً وحديثاً، وإنما جاء ضمن بحثهم للتعزير المالي بشكل عام، ولذلك وجدنا الخلط واضحاً في كثير من الكتب بين ضمان المتلفات وإتلاف المال، والتعزير بأخذ المال، وقد تبين هذا الخلط من خلال الأدلة التي ذكرت في سياق البحث[1].

5. أن ما ذهب إليه ابن تيمية، وابن قيم الجوزية، وإسحق بن راهويه، بشأن مانع الزكاة وأنه يؤخذ منه شطر ماله زيادة على المقدار الواجب هو الصحيح وذلك اعتماداً على خلاف الأصل، فلا يقاس غيره عليه[2].

﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴾

والحمد لله رب العالمين

(1) ينظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج2، ص298، والونشريسي، المعيار المعرب والجامع المعرب عن فتاوي علماء إفريقية والمغرب، ج2، ص416، وابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج2، ص17، والسبكي، المنهل العذب المورود، ج9، ص171.

(2) يرى يوسف القرضاوي في كتابه فقه الزكاة، ج1، ص77، ج2، ص781، جواز تعزير مانع الزكاة بأخذ شطر ماله وأن حديث بهز يتضمن عقوبة تعزيرية مفوضة إلى رأي الإمام.

مصادر البحث ومراجعه:

أولاً- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

أ. كتب التفسير:

1. أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي – القاهرة.

ب. كتب الحديث:

2. أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت 494هـ)، المنتقي شرح الموطأ، طبعة مصورة، بيروت.
3. أبو بكر أحمد بن الحسين (ت 458هـ)، السنن الكبرى، مطبعة دار المعارف العثمانية الهند، الطبعة الأولى، وعلاه الدين علي بن عثمان (ت 745هـ)، على هامش الجوهر النقي – ابن التركماني.
4. أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الآزدي السجستاني (ت 275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة صيدا، بيروت – لبنان.
5. أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي (ت 288هـ)، معالم السنن على سنن أبي داود، مطبعة العلمية، حلب – سورية، الطبعة الأولى، 1351هـ-1932هـ.
6. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت 279هـ)، سنن النسائي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
7. الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد.
8. الإمام مسلم ابن الحجاج القشيري (ت 261هـ)، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة

المصرية.

9. زكي الدين أبو محمد (ت 656هـ)، مختصر سنن أبي داود المنذري، نشر مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، وعلى هامشه: أ.حمد بن محمد بن إبراهيم ابن خطاب (ت 388هـ)، معالم السنن. ب. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت 751هـ)، ابن قيم الجوزية، تهذيب سنن أبي داود وإيضاح مشكلاته.
10. عبد الله يوسف الحنفي الزيلعي (ت 762هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، طبعة مصورة، بيروت.
11. مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت179هـ)، الموطأ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، 1406هـ - 1885م.
12. مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.
13. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغاء، الطبعة الثالثة، دار ابن كثير، بيروت – لبنان، 1407هـ -1986م.
14. محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت 279) تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
15. محمد بن علي محمد الشوكاني (ت 1250هـ)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، 1413هـ.
16. محمد بن يزيد القزويني (ت 275هـ)، سنن ابن ماجه، مكتبة عيسى الحلبي – القاهرة.
17. محمود محمد خطابي السبكي (ت 1352هـ)، المنهل العذب المورد شرح سنن أبي داود، الطبعة الثانية، نشر المكتبة الإسلامية.

ج . كتب الفقه وأصوله:

18. أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 520هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، حققه: د.محمد حجي وآخرون، الطبعة الثانية، 1408هـ - 1988م، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان.
19. أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
20. أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي، (ت 505هـ)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1930 هـ.
21. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت.
22. أبو محمد علي بن أحمد بن حزم (ت 456هـ)، المحلى، مكتبة الجمهورية، القاهرة، 1972م.
23. أحمد بن يحيى الونشريسي (ت 914هـ)، المعيار المعرب والجامع والمغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب: فتاوى الونشريسي، دار الإسلامي، بيروت.
24. الإمام النووي، المجموع شرح المهذب، الناشر مكتبة المطبعي، مصر.
25. ابن عابدين محمد أمين (ت 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، طبعة مصورة، بيروت.
26. ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، المؤسسة العربية للطباعة والنشر.
27. برهان الدين إبراهيم بن علي (ابن فرحون) (ت 799هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، مطبوع على هامش فتح المالك، الشيخ عليش، مطبعة مصطفى الحلبي 1378هـ.
28. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن

فرحون، برهان الدين اليعمري (ت 799هـ)، الطبعة الأولى، سنة 1406هـ- 1968م، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية.

29. حسن بن عماد الشرنبلالي (ت 1069هـ)، غنية ذوي الأحكام في بغية دور الحكام الشرنبلالية، مطبوع بهامش الدرر الحكام 1309هـ.
30. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مكتبة شقرون، القاهرة.
31. شمس الدين محمد بن عرفه الدسوقي (ت 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مطبعة عيسى الحلبي.
32. الشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير على أقرب المسالك، دار المعارف، القاهرة، 1392هـ.
33. علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، شركة المطبوعات العلمية، القاهرة.
34. علاء الدين بن علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مطبعة أنصار السنة المحمدية، القاهرة.
35. كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام (ت 681هـ)، فتح القدير شرح الهداية، مطبعة مصطفى الحلبي.
36. محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد السائل إلى دلائل المسائل، وهي رسالة مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
37. مصطفى الرحيباني، مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهي، المكتب الإسلامي، بيروت.

د. كتب التراجم والسير:

38. مصطفى الرحيباني، مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهي، المكتب الإسلامي،

بيروت.

39. أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم (ت 327هـ)، الجرح والتعديل، مطبعة دائرة المعارف الهند.

40. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت 327هـ)، الجرح والتعديل، طبقة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

41. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف، الهند، 352.

42. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت 748هـ)، تذكرة الحفاظ، دار الحديث، القاهرة، الطبعة 1427هـ - 2006م.

هـ . كتب المعاجم واللغة:

43. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت.

و. كتب حديثة:

44. عبد القادر عوده، التشريع الجنائي الإسلامي، دار التراث العربي، القاهرة.

45. عبد الكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت.

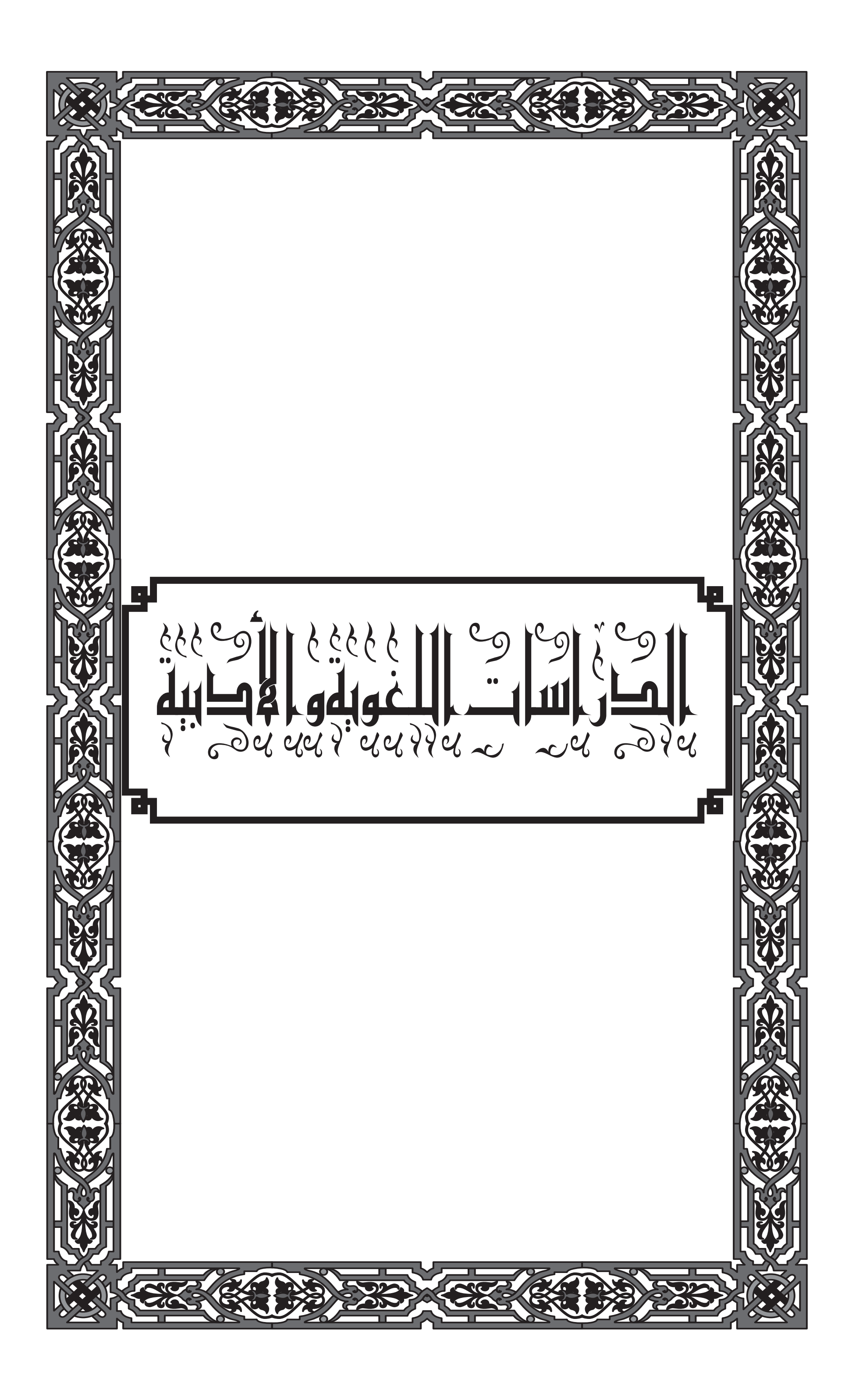
46. علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن (ت 885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

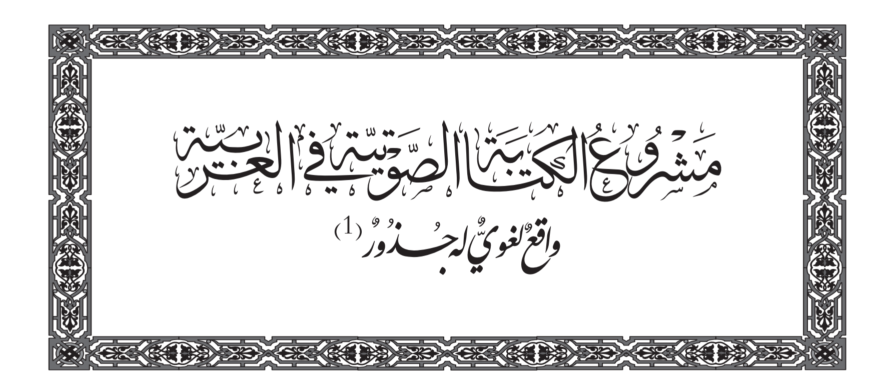
47. محمد سعيد البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، دار الفكر، دمشق.

48. محمد فوزي فيض الله، فصول من الفقه الإسلامي العام، مطبعة جامعة دمشق، 1967م

49. مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، مطبوعات جامعة دمشق، 1384هـ.

50. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، دار الإرشاد، بيروت، 1389هـ.


الدراسات اللغوية والأدبية



د. طارق بن عبد الغني دُعُوب
رئيس قسم لغة الخطاب
كلية اللغات، جامعة المرقب - ليبيا

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي أنزل الكتاب علىٰ عبده ولم يجعل له عوجا قيّماً، منه ءاياتٌ محكماتٌ وأخَرُ متشابهاتٍ، وأصلي وأسلم علىٰ رسوله (محمّد) النبيّ الأميّ، من أوتي السبع المثاني والقرآن العظيم، وما تلا مِنْ قبله من كتابٍ، ولا خَطَّه بيَمينِه إذاً لارْتابَ المبطلون، وسلّم تسليماً كثيراً وعلىٰ آله وصحبه الغرّ الميامين.

أما بعد...

فمشروع الكتابة الصوتية بالحرف العربي رآهُ عديدُ المختصين بأنه واقعٌ لغويٌ له جذورٌ ضاربةٌ في تاريخ نشأة الكتابة، فوضع (الرّمز أو رموز الكتابةrepertory(2)) وتقييدها خطاً بأيّ شكلٍ كان هو من قبيل

(1) قدم هذا البحث في ندوة الكتابة الصوتية التي أقيمت بقسم العربية كلية الآداب جامعة طرابلس لسنة2017م.

(2) ينظر: علم اللغة النظري، محمد علي الخولي، ص241.

شهادة المكتوب على المنطوق وتمثيله له في مفهوم رموز الكتابة الصوتية العالمية phonetic Transcription international التي «جاءت حصيلة جهود كبيرة، وتعاون مئات من علماء الأصوات اللغوية في أرجاء العالم مثل: (باسي، وجونز، وشيربا، ويسبرسين) وغيرهم، ممن جمعتهم الجمعية العالمية لعلم الأصوات اللغوية association international phonetic»[1].

لقد عُنِي بـ(الرمز الكتابي): graphic symbol: أي شكل مكتوب يرمز لكلمة أو مقطع أو صوت[2]، فالرموز الكتابية (n) signary: هي الرموز المكتوبة التي تعبر عن اللغة المنطوقة[3].

لقد مثّل «الرمز الصوتي» محور نقاشات، تداعى على إثرها توثيق عدد من الرموز الصوتية وتسويقها في كتابات المؤلفين داخل الدرس الصوتي قديما[4]، وكان لمتقدمي علماء العربية[5] والتجويد والرسم والضبط القرآني[6] النصيب الأكبر في إنتاج عديد الرموز الصوتية، في خطوة عملية لإتقان الكتابة وضبطها والمحافظة على سلامة نطق أصواتها بما يتوافق

(1) اللغة العربية والكتابة الصوتية، د. رضوان القضماني، ص 25، (مقال).

(2) ينظر: علم اللغة التطبيقي، محمد علي الخولي، ص 48.

(3) علم اللغة النظري، ص257.

(4) ينظر: الفهرست، لابن النديم، ص: 4-5 وما بعدها، وفتوح البلدان للبلاذري ص476، وتاريخ الرسل والملوك، للطبري 375/3 .

(5) ينظر: أخبار النحويين البصريين، للسيرافي ص16، والاقتضاب في شرح أدب الكتاب، للبطليوسي ص88، والعقد الفريد، لابن عبد ربه 4\157 .

(6) ينظر: كتاب المحكم في نقط المصاحف، لأبي عمرو الداني ص26، ولطائف البيان في رسم القرءان شرح مورد الظمآن، أحمد محمد أبي زيتخار 1\14، ورسم المصحف وضبطه، عبد السلام مختار سنان «مخطوط» ص35، ورسم المصحف، غانم قدوري الحمد ص:685.

وطبيعة مخارجها وصفاتها الذاتية والعرضية.

من هنا تولّد الرمز الصوتي في مؤلفات علماء العربية والتجويد والقراءات القرآنية والرسم والضبط، وانشطرت المفاهيم الصوتية داخل الحقل المعرفي اللغوي، أي بين روّاد المدرسة المعجمية والنحوية الذين تناولوا الرمز الصوتي في مدرستهم ومؤلفاتهم وتناقلها تلاميذهم من بعدهم، وبين جهابذة مدرسة التجويد والقراءات القرآنية والرسم والضبط الذين أرسوا علما مستقلا معتمدا على منهج التلقي المبني على التذوق السمعي للأصوات والممارسة العملية لإنتاج الأصوات القرآنية والعربية بشكل عام[1].

هذا الزخم الهادر من الرموز الصوتية في كتابات المتقدمين كان السبب الأول والدافع لاختيار هذا البحث المعنون بـ(مشروع الكتابة الصوتية في العربية واقع لغوي له جذور)، في محاولة مني لإظهار عمق هذه الرموز الصوتية ودلالتها، مقارنا إياها في الوقت ذاته مع الرموز الصوتية التي أنتجتها مشاريع الكتابات الصوتية الحديثة لمن كان روّادها عرباً أو غير عرب [2]، عَلّيَ من خلال هذه المقارنات في المفاهيم والدلالات للرموز الصوتية أن أنفض الغبار المتراكم عن الرموز والمصطلحات التي أنتجها روّاد المدرسة العربية قديماً وحديثاً، وعلماء القراءات القرآنية والرسم والضبط، محاولاً وضعها في مكانها الذي يليق بها في سوق الكتابات الصوتية المتداخل

(1) ينظر: الفهرست ص40، ومراتب النحويين، لأبي الطيب اللغوي ص2. وسبب وضع علم العربية، لجلال الدين السيوطي 39/1.

(2) ينظر: الحروف اللاتينية هل تصلح للكتابة العربية، لكارلونللينو 517/5- 519(مقال)، ودفاع عن الأبجدية والحركات العربية، لحامد عبد القادر 73/12-101 (مقال).

والمتضارب بالنظر إلى تعدد مشارب الدارسين المحدثين وثقافاتهم والمنطلقات المنطقية والفلسفية التي صاحبت ولادة الرمز الصوتي لديهم.. محاولاً في ذات الوقت استحضار مساقاته من جديد وإدماجه في سوق العمل داخل المعامل والمدارس الصوتية والمجامع اللغوية.

هذا وستقتصر حدود الدراسة على مكاشفة ما أوردته المصادر القديمة عن الرموز الصوتية في كتابة المصحف الشريف، وسأقف في محطة علماء العربية لدراسة رموزهم الصوتية لاختلاف منهجهم في التذوق الصوتي واعتمادهم على منهج الملاحظة الذاتية والسمعية[1] أكثر من اعتمادهم على المنهج التجريبي[2] متمثلا في مشروعي (أبي الأسود الدؤلي)، ورائد الدرس الصوتي العربي (الخليل بن أحمد الفراهيدي)، إضافة إلى ما أنتجه علماء التجويد والقراءات والضبط والرسم القرآني من رموز صوتية، تعالت بها أعمدة مدرستهم وبناؤها الشاهق ؛ لكونها اعتمدت على دراسة نصوص مصدر مقدس[3]، فجاءت رموزهم الصوتية في غاية الدقة، وأضفت جديدا للدرس الصوتي العربي لا زال الدارسون المحدثون يستشرفون منها.. ومنها ينطلقون في تجديد الرموز الصوتية الحديثة وتطوير الإشارات الواردة في الكتابات.

وإذا كان لنا من تغوير في دراسة الرمز الصوتي فإنما سيكون فيما قدمه اللغويون المحدثون من دراسات واجتهادات حول الرمز الصوتي ومشروع الكتابة الصوتية، ومن هذه الدراسات والمشاريع دراسة (أحمد زكي مولوي)

(1) ينظر: أخبار النحويين البصريين، ص16، والاقتضاب في شرح أدب الكتاب، ص88.

(2) ينظر: أسباب حدوث الحروف، لابن سينا ص 5- 6 وما بعدهما.

(3) القرآن الكريم.

في كتابه: العربية الجديدة وإصلاح كتابة العربية وتسهيل طباعتها، و(زهير الشهابي) في مقاله: مشروع كتابة الحركات بحروف عربية واستعمال أبجدية واحدة للطبع والكتابة، و(فارس الخوري) في مقاله: استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية، و(الأبياري) في كتابه: تيسير الكتابة العربية، و(أحمد الأخضر غزال) في كتابه: الطريقة المعيارية للطباعة العربية [1].

وإذا ثمة لأي بحث منهج يسير عليه، فإن المنهج الذي سأنطلق من خلاله في كتابة هذا البحث هو (المنهج الوصفي التحليلي المقارن) ؛ لكونه الأنسب في تشخيص وتتبع مسارات مشاريع الكتابة الصوتية بين المتقدمين والمحدثين.

توثيق شهادة المكتوب على المنطوق.

أوردت لنا المراجع العربية أسماء عدة للكتابة التي اقتبسها العرب - نصارىٰ وعبدة أصنام- من أسلافهم النبطيين، ترجع كلها في تسمياتها إلىٰ الجهات التي وردت منها، كالحيرة و الأنبار ومكة والمدينة، وهي خطوط لينة، واشتهر الأولان منها بالخط الكوفي، ونال قسطاً كبيراً من العناية والتجويد، حيث هندست أشكالهما واستقامت حروفهما وميل بهما إلىٰ التربيع والجفاف، ولابد أن يكون هذا التحسين قد آل إليهما نتيجة تأثير الكتابات الأسطرنجيلية والسريانية التي كانت ثقافتها سائدة في إقليم الكوفة، كما عرف الخطان الأخيران (=المكي – المدني) بخط التحرير، واشتهرا أخيراً بالخط الحجازي، وقد استعمله عامة العرب في أغراضهم اليومية لمرونته وسرعة الكتابة به، كما استعمله الخاصة في تدوين عقود

(1) ينظر: قائمة مصادر البحث ومراجعة لزيادة التعريف بهذه المصادر والمراجع.

البيع والشراء والمراسلات وكل ما يقتضي السرعة في التدوين، ولما جاء الإسلام أخذ في المدينة بهذا الخط لكتابة صحف القرآن، وظل سائداً أيضاً في الكتابات المختلفة حتىٰ العصر العباسي[1]، في حين كتب بالخط الأول المسمىٰ بالخط الكوفي- فيما بعد - المصاحف العثمانية، وزينت به المباني وشواهد القبور، وهو خط – كما يرىٰ بعض الباحثين[2]– خال من نقط الحركات ونقط الإعجام، وذلك بسبب اشتقاقه من الكتابة النبطية الأم التي انسلخ منها هذا الخط سابقاً في الحيرة و الأنبار، حيث لم تكن للعرب حاجة إلىٰ مثل هذا التنقيط لتمكنهم من فهم معاني كتاباتهم، إضافة إلىٰ كون زيادة النقط عن المكتوب يعد سوء ظن وتجهيلاً بالمكتوب إليه.

لقد حرص عدد من العلماء المتقدمين علىٰ التأكيد علىٰ أن الصحفَ والمصاحفَ القرآنية في عهد صحابة رسول الله ﷺ كتبت بالقلم الحميريّ (العاديّ)، دون إيرادهم حرص رسول الله ﷺ وصحابته علىٰ ضبط ألفاظ القرآن، من خلال استخدامهم الخطّ (الأسطرنجيلي) المعتمد لنقط الحركات في كتابة الكلمات، والذي سبق أن أشاد به ابن النديم في مؤلفه الفهرست.

بل يؤكدون علىٰ عدم إتقان الكتابة عند صحابة رسول الله ﷺ يقول ابن قتيبة «وكان غير [عبد الله بن عمرو بن العاص] من الصحابة أمّيين، لا يكتب منهم إلا الواحد و الاثنـان، وإذا كتب لم يتقن ولم يـصب التهجي»[3]، ويقول ابن كثير ت(774هـ) «إن الكتابة لما كانت في ذلك الزمان لم تحكم

(1) ينظر: رحلة المصحف الشريف من الجريد إلىٰ التجريد، حسن قاسم حبش البياتي، ص 21-22.
(2) المصدر نفسه ص 14 -21.
(3) تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، ص366.

جيدا ووقع في كتابة المصاحف اختلاف في وضع الكلمات ،من حيث صناعة الكتابة لا من حيث المعنىٰ»[1]، وفي نفس هذا المعنىٰ والفهم يقول ابن خلدون :» ومن حمير تعلمت مضر الكتابة العربية إلا أنهم لم يكونوا مجيدين لها...فكان الخط العربي الأول غير بالغ إلىٰ الغاية من الإحكام والإتقان والإجادة، فخالف الكثير من رسومه ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخط عند أهلها ،ثم اقتفىٰ التابعون من السلف رسمهم فيها، تبركا بما رسمه أصحاب رسول الله ﷺ وخير الخلق من بعده. ..، ولا تلتفتن في ذلك إلىٰ ما يزعمه بعض المغفلين من أنهم كانوا محكمين لصناعة الخط...، وما حملهم علىٰ ذلك إلا اعتقادهم أن في ذلك تنزيها للصحابة عن توهم النقص في قلة إجادة الخط، وحسبوا أن الخط كمال فنزهوهم عن نقصه، ونسبوا إليهم الكمال بإجادته، وطلبوا تعليل ما خالف الإجادة من رسمه. .. وذلك ليس بصحيح»[2]، وذلك في رد منه علىٰ من يقول بتوقيف هذا الرسم عن النبي ﷺ، والتأكيد علىٰ وجود مضايق دلالية وأسرار باطنية لرمزية أصوات الحركات في رسم المصحف الشريف، خفيت علىٰ الناس، لأنها أسرار إلهية وأغراض نبوية لا يدركها إلا من أوتي الحكمة وفصل الخطاب[3].

وهذا ما أكده أيضا من المتأخرين عبد العزيز الدباغ (1090-1132هـ) الذي يقول:» ما للصحابة ولا لغيرهم في رسم القران ولا شعرة واحدة،

---

(1) فضائل القران، لابن كثير، ص51.

(2) مقدمة ابن خلدون، ص467-468.

(3) ينظر: مقدمة كتاب الكتاب، لابن درستويه، ص5، والبرهان في علوم القرآن، للزركشي 1\379، والإتقان في علوم القرآن، لجلال السيوطي4\146، والكشاف، للزمخشري3\209، وإتمام الدراية، للسيوطي، ص132.

وإنما هو بتوقيف من النبي ﷺ وهو الذي أمرهم أن يكتبوه على الهيئة المعروفة بزيادة الألف ونقصانها لأسرار لا تهتدي إليها العقول...، وهو سر من الأسرار خص الله به كتابه العزيز دون سائر الكتب السماوية...، وكما أن نظم القرءان معجز فرسمه أيضا معجز...، وإنما خفيت على الناس لأنها أسرار باطنية لا تدرك إلا بالفتح الرباني»[1].

الرموز الصوتية وقواعد رسمها وضبطها في المصحف

سيْراً على هذا النهج فإنه لم ينزل وحي قرآني على النبي الرسول (اللهم صل وسلم عليه) إلا وهرع متسارعا إلى توثيقه وتدوينه من خلال كتبة الوحي من صحابته - رضوان الله عليهم-؛ إذ الأصل في أخذ العلم والقراءة التوثيق والتدوين كما قال الشاعر:

العلم صيد والكتابة قيده ... قيد صيودك بالحبال الواثقة

فمن الحماقة أن تصيد غزالة ... وتفكها بين الخلائق طالقة

ولهذا فإن نبيّنا الرّسول (صلوات الله وسلامه عليه) لم يلحق بالرفيق الأعلى إلا والقرآن كله موثق في الصحف المرفقة عند الصحابة وأبنائهم، وتتابعت من بعده مشاريع جمع المصحف ونسخه سواء في عهد الخليفة أبي بكر الصديق أو في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان -رضي الله عنهم أجمعين- وفق ما تم إقراره ولم ينسخ في العرضة الأخيرة التي عرضها النبي على الملك جبريل عليهما السلام.

---

(1) كتاب الإبريز أحمد بن مبارك ص55-56. ولتأكيد هذا المنحى ينظر حديثاً: مناهل العرفان في علوم القران، للزرقاني 1\370 وما بعدها، وتاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه لمحمد طاهر الكردي، ص101.

واهتداء بعمل النبي ﷺ في توجيهه بكتابة القرآن، واقتضاء لسنة الخلفاء بجعلهم مصحفا في كل مصر مخافة تداخل القراءات المتعددة جاءت الدعوة إلىٰ ضبط المصاحف وتجديد النقط فيها وظهرت ملامح التجديد للإمامين (أبي الأسود، والخليل) في تطويرهما الرمز الإشاري لأصوات الحركات القصيرة، أو في تغيير مكان وضعه، فالدؤلي جدد في مكان وضع نقط الحركات في الكلمة، وخالف مواضع النقط التي تعارف عليها النقاط وعامة الناس في مكة والمدينة، يقول الإمام الداني فيما نقله عن أبي حاتم: والنقط لأهل البصرة أخذه الناس كلهم عنهم حتىٰ أهل المدينة، وكانوا ينقطون علىٰ غير هذا النقط ،فتركوه ونقطوا نقط أهل البصرة، وأن أهل مكة كانوا ينقطون علىٰ غير هذا النقط ،فتركوا نقطهم، واتبعوا طريقة أهل البصرة[1]، ونقط أهل مكة كما هو في مصحف إسماعيل القسط– إمام أهل مكة– الضمة فوق الحرف، والفتحة قُدّام الحرف، وعمل أهل البصرة بعكسه، الفتحة فوق الحرف، والضمة قُدّام الحرف[2]. يقول أبو الأسود لكاتبه الذي استعان به من هذيل وقيل من عبد قيس[3]: «إذا رأيتني فتحت فيّ بالحرف فانقط نقطة فوقه علىٰ أعلاه، فإذا ضممت فيّ فانقط نقطة بين يدي الحرف، فإذا كسرت فاجعل النقطة تحت الحرف، فإذا أتبعت شيئاً من هذه الحركات غنّة (أي تنويناً) فاجعل نقطتين»[4] وفي رواية «إذا رأيتني لفظت الحرف فضممت شفتي فاجعل أمام الحرف نقطة، فإذا ضممت

(1) ينظر: كتاب المحكم في نقط المصاحف ص7 – 8.

(2) ينظر: المصدر نفسه ص8 – 9.

(3) ينظر: كتاب المحكم في نقط المصاحف، ص6.

(4) الفهرست ص40، وأخبار النحويين البصريين ص16، ومراتب النحويين ص2، وسبب وضع علم العربية 39/1، وكتاب المحكم في نقط المصاحف 3-4.

شفتي بغنة فاجعل نقطتين فإذا رأيتني قد كسرت شفتي فاجعل أسفل الحرف نقطة، فإذا كسرت شفتي بغنة فاجعل نقطتين، فإذا رأيتني قد فتحت شفتي فاجعل علىٰ الحرف نقطة فإذا فتحت شفتي بغنة فاجعل نقطتين»[1].

كما يظهر تجديد الدؤلي أيضاً في تسميته لهذه النقاط بـ(الحركات)، وإناطة هذا المصطلح بها حصرياً، وقد كان ذلك نتيجة لما تقوم به الشفتان من حركات أثناء النطق بها، وليس لعلة في طبيعتها التشريحية.

لقد سبق أبو الأسود الدؤلي دارسي الصوت المحدثين في جعله الأساس العضوي (الفسيولوجي) Physioloficl عماداً تبنىٰ عليه الأحكام الصوتية، حين قام بوصف أصوات العربية القصيرة (الفتحة والضمة والكسرة) في ظل اعتنائه بآي القرآن، والمحافظة عليها من اللحن Solecism والتغيير، ويُنْبئ هذا الصنيع عن فطنة وثقافة عالية وموضوعية وأمانة علمية ،اتسم بها هذا اللغوي في فهم طبيعة هذه الأصوات ،وإدراك عميق لخواصها المميزة لها، مرتكزاً علىٰ منهج وصفي تحليلي، مبني علىٰ الملاحظة الذاتية للإشارة والذوق الشخصي، واضعاً في كل ذلك الأساس العضوي عماداً يصف به أشكال الشفتين حال إنتاجهما أصوات الحركات العربية، ويصنف الفوارق العضوية بينها، ويسميها ويسمي أشكالها بأسماء لا زالت معروفة بها حتىٰ الآن (= الحركات: الفتحة، الضمة، الكسرة).

لكن ما يشدّ القارئ في جماليات هذا التحليل والفهم الدؤلي، هو البحث عن المعيار الصوتي الذي جعل أبا الأسود يضع نقاط أصوات الحركات بهذه الطريقة (=فوقه، بين يديه، تحت الحرف)، ولا يمكننا فهم

(1) كتاب المحكم في نقط المصاحف ص6، وإيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، لأبي بكر الأنباري، ص40 – 41.

هذه المصطلحات الصوتية الإشارية إلا من خلال ما أشاد به الإمام الداني في كتابه المحكم، وسواء وافق الصواب الدّاني أو خالفه، فإنه بَنَىٰ تعليله واجتهاده لتفسير نص الدؤلي علىٰ تذوّقه الشخصي، المبني علىٰ الحسّ والمشاهدة لنطق أصوات الحركات إذ يقول: «فموضع الفتحة من الحرف أعلاه ؛ لأن الفتحة مستعلية، وموضع الكسرة من أسفله؛ لأن الكسرة مستفلة، وموضع الضمة منه وسطه أو أمامه...، بقي وسطه فصار موضعاً للضمة»[1]، وهذه التعليلات ربما لم تكن واردة في خلد الدؤلي حال صياغته وتأسيسه للمشروع الصوتي الرمزي، بل كان تابعاً لنظام إشاري صوتي آخر، عرف في زمنه، واستطاع باقتباسه لهذا المشروع وتجديده له أن يكتسح المجالس العلمية والمحاضر والكتاتيب في الإمارات الإسلامية، وقد لاقىٰ تقنينه لمواضع رموز الحركات قبولاً وانتشاراً عند علية القوم وعلمائهم وعامتهم، مع أن ما قام به الدؤلي كان مسبوقاً إليه من قبل صحابة رسول الله - ﷺ - وإن كان مكان وضع النقط مختلفاً –، وما عمل علىٰ تجديده قام به غيره أيضاً من نقّاط المصاحف المعتمدين والموثوق بهم في كل قطر ومصر.

يروي ابن أبي داود عن هارون بن موسىٰ أنه قال: «أول من نقط المصاحف يحيىٰ بن يعمر»[2]، وذلك بعدما جرّدها –أخيراً– بعض صحابة رسول الله ﷺ مخافة الوقوع في إظلام الكلمات القرآنية بسبب كثرة النقاط وصباغ ألوانها المتغايرة، ومع ما أدلىٰ به الرواة والعلماء من أسبقية يحيىٰ ابن يعمر في إعداد هذا المشروع وتجديده ،إلا أن شهرة أبي الأسود الدؤلي

(1) كتاب المحكم في نقط المصاحف ص42.

(2) كتاب المصاحف، لأبي داود السجستاني، ص141، وكتاب المحكم في نقط المصاحف ص5.

فاقت شهرة يحيىٰ ونصر بن عاصم وغيرهما من نقاط المصاحف المعتمدين من قبل الخلافة [1] ،-كما هو الشأن في اعتماد قراء القرآن وتعيينهم في كل مدينة ومِصْر-، ولعل ذلك راجع إلىٰ ما اتصف به اللغوي أبو الأسود من خبرة ودقة وإتقان في رسم القرآن الكريم وعلومه، أو ربما كان لزياد ابن أبيه والي البصرة حينها (ت53هـ)[2] غاية في إظهار صيت أبي الأسود علىٰ علماء عصره، وإبراز ما قام به دون غيره علىٰ وجه الخصوص، ونشره واعتماده في كل الإمارات والأمصار، أو من الممكن أن يكون لزعامة الدؤلي الدينية ولوظيفة القضاء التي شغلها[3] دور في شهرته ونشر عمله واعتماده مرجعاً لغيره من النّقاط.

ومهما يكن من شيء فإن ما قام به هو وغيره من توصيف لأصوات الحركات ولمواضع رسمها يُعدّ لبنة وإسهاماً كبيرين، وباكورة لولادةِ وتقعيدِ وتأسيسِ معالم قواعدَ مُدوّنةٍ تنامت علىٰ أيدي آخرين؛ لتظهر – فيما بعد – في حلَّةِ علمٍ مقعّدٍ عُرف بعلمي الرّسم القرآني والنحو[4]، وقد جاءت

---

(1) ينظر: كتاب المحكم في نقط المصاحف ص6، وقصة الكتابة العربية، لإبراهيم جمعة ص50-51.

(2) ينظر: إنباه الرواة 1 / 15 – 16، للقفطي علي بن يوسف، وكتاب الأغاني، للأصفهاني أبو الفرج علي بن الحسين(356هـ)، 12 / 303، وسبب وضع علم العربية ص52، والحرف العربي تحفة التاريخ وعقدة التقنية، عبد العزيز سعيد الصويعي، ص73.

(3) ينظر: تاريخ الرسل والملوك461/4 – 462. 155.136.79.76/5، وطبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي (139-231هـ)، ص12.

(4) ينظر: النحو العربي ومناهج التحليل والتأليف شعبان عوض محمد العبيدي، ص52 إذ يقول: «ومعنىٰ أن أبا الأسود وضع النحو أنه نقط المصحف حتىٰ ينطق القرآن ويقرأ بصورة معربة سليمة ويعني أيضاً وضعه للنحو أنه تكلم فيه وأتىٰ من بعده تلاميذه الذين نهجوا نهجه وترسموا خطاه، أما ظهور النحو بشكل علمي ومنهجي منظم فهذا قد جاء في مرحلة متقدمة من التدرج الزمني».

معالمهما واضحة على يد المجدد الثاني: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ).

لقد كان من أولى اجتهادات هذا اللغوي أن جدّد في شكل الرمز الإشاري لنقاط الحركات، ووضع لأصوات الحركات القصيرة رموزاً كتابيّة Sig-nary دالة عليها، كان قد أخذها صورة مُصَغَّرَةً من رموز أصوات الحركات الطويلة التي هي أبعاض منها، وهي التي نستعملها في مساق الكتابة حتى وقتنا الحاضر، وتسمى بالشكل، يقول محمد بن يزيد: «الشكل الذي في الكتب من عمل الخليل، وهو مأخوذ من صور الحروف، فالضمة واو صغيرة الصورة في أعلى الحرف لئلا تلتبس بالواو المكتوبة، والكسرة ياء تحت الحرف، والفتحة ألف مبطوحة فوق الحرف»[1]، ولابن درستويه رأي آخر في أصل صور علامات الحركات القصيرة إذ يقول: «هي رقوم مشتقة من حروف أسمائها فرقم الحركات الثلاث (راء) غير محققة في الوجوه الثلاثة، وهي مأخوذة من راء الحركة، وقد زيدت على رقم الضمة علامة يفرق بينها وبين غيرها مأخوذة من الواو لاشتراك الضمة والواو في اللفظ والمخرج»[2].

لقد أدرك الخليل بالعمل الإبداعي لرموز هذه العلامات الفوارق الصوتية جيداً بين أصوات الحركات القصيرة وأصوات الحركات الطويلة[3]، واستطاع بما قام به أن ييسّر أمر الكتابة العربية ويوحدها في لون صبغ مدادها الذي

(1) كتاب المحكم في نقط المصاحف ص7.

(2) كتاب الكتاب ص55.

(3) ينظر: سر صناعة الإعراب، لابن جني 1 / 19.

تكتب به حروف كلماتها ونقط إعجامها ونقط حركاتها[1]، وينتشل الكاتب من مشقة أن يكتبها بقلمين ومدادين مختلفين[2] للتفريق بين وشي نقط الإعجام، ووشي نقط الحركات، بالإضافة إلىٰ تفريقه أيضاً بين وشييهما وبين المداد الذي تكتب به أساسا حروف الكلمات، وبالسير علىٰ الطريقة العتيقة تكون العملية الكتابية صورة معقدة، لانعدام (ديناميكيتها) وتلقائية الحركة فيها وانسيابيتها، بل هي تقتضي جهداً وزمناً متضاعفاً لإنجازها، وفي ذلك مشقة أي مشقة علىٰ الجميع، سواء الملقي أو المتلقي، كاتباً كان أو قارئاً.

ومع ما قام به الخليل من جهد وتجديد فإن علماء وكتاب المشرق بوجه عام، ومثلهم في بلاد المغرب والأندلس بوجه خاص، غبروا زماناً طويلاً لا يجرؤون علىٰ استخدام (الشكل) المريح الذي وضعه الخليل، وظلوا يستعملون النقط المدور[3] في ضبط المصاحف قروناً، حتىٰ أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري، اتباعا للسلف لأنهم أولىٰ بالاتباع، وصيانة للقرآن الكريم عن أن يتعاوروه بالتبديل والتغيير[4]، يروي الداني (ت444هـ) أنه رأىٰ الحركات نقطاً بالحمرة في مصحف كتبه ونقطه حكيم ابن عمران ناقط أهل الأندلس ،في سنة سبع وعشرين ومائتين [5].

وقد عرف ما قام به الخليل بـ(شكل الخليل)، أو بـ(شكل الشعر)[6]،

(1) ينظر: السبيل إلىٰ ضبط كلمات التنزيل في فن الضبط، لأحمد محمد أبو زيتحار، ص5.
(2) ينظر: فصول في فقه العربية، رمضان عبد التواب، ص400.
(3) ينظر: النقط والشكل في غير اللغة العربية، للفرماوي، ص55 – 56 (مقال).
(4) ينظر: كتاب المحكم في نقط المصاحف ص22.
(5) ينظر: المصدر نفسه ص87.
(6) ينظر: المصدر نفسه ص22.

لاستخدام العلماء له في القرن الأول من ظهوره في الكتابة الشعرية دون كتابة القرآن الكريم، وقد أطلق عليه (العقيلي) -عالم عصره بالرسم القرآني-(الشكل المستطيل)[1]، للفرق بينه وبين (الشكل المدور)، الذي تعارف الكتاب عليه في السابق، وألفوا استخدامه أكثر في الرسم القرآني، وجاء استخدام العقيلي لهذا المصطلح مقبولاً، وهو تعبير أكثر توفيقاً[2]، وقد استخدم له أبو الحجاج البلوي مصطلح (الضبط)، وهو مصطلح مرادف[3]، واستعمل الخراز والعقيلي أيضاً مصطلح (الضبط المستطيل)، مرادفاً لمصطلح (الشكل المستطيل)[4]، وفي فترات لاحقة عرف علم الرسم القرآني بـ(علم الضبط)، أو بـ(فن الضبط)[5]، وأطلق مصطلح (الضابط) علىٰ ناقط المصحف[6].

وسمي نقط الحركات بـ(الشكل) ؛لأنه في بناء الصيغ يَشكل صورة الحرف ويَلحقه، وهو -في حد ذاته- يُبرز لنا دلالة علىٰ أن الحركات صوتياً ليست جزءاً من صور الحروف، بل هي مستقلة عنها لكن لا يعني أنها لم ولن تكون خادمة وتابعة للحروف، ومن هنا قيل: بها يُزال ما في الكلام

---

(1) ينظر: مختصر في ما رسم في المصحف الكريم إسماعيل بن ظاهر العقيلي (ت 623هج) لوحة (24) (مخطوط).

(2) ينظر: رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية ،هامش (4) ص489.

(3) ينظر: كتاب ألف باء في أنواع الآداب وفنون المحاضرات واللغة، لأبي الحجاج يوسف بن محمد البلوي المالقي الأندلسي، المعروف بابن الشيخ(ت604هـ)1 / 71 و175.

(4) ينظر: أرجوزة الضبط، للمارغني ص319، ومختصر في ما رسم في المصحف الكريم، لوحة (24).

(5) ينظر: المصدر نفسه والصفحة.

(6) ينظر: التنزيل في هجاء المصاحف، لأبي داود سليمان بن نجاح، المكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم 5964 لوحة 4 (مخطوط).

من إبهام وإشكال ،يقول أبو حاتم: شكلت الكتاب أشكله فهو مشكول إذا قيدته بالإعراب[1]، وقيل: بالإعجام[2]، وقد مثل (الشكل) حركات الإعراب في أساس استعماله، لحاجة الناس الملحة حينها إلىٰ معرفة الإعراب، لاستخدامه نطقاً وكتابة، أكثر من حاجتهم إلىٰ معرفة حركات بنية الكلمة، غير أن هذا الشكل أصبح يُرمز به أيضاً إلىٰ جميع الحركات، سواء أكانت الحركات في أواخر الكلمات المعربة أو المبنية، أم في بنية الكلمات، أم كانت حركة نقل أم تخلصاً من التقاء الساكنين، وتبعاً لتغير نقط الحركات تغيرت نقط التنوين إلىٰ (شكل) أيضاً[3].

وقد رسمت الفتحة بشكل ألف صغيرة مبطوحة ممتدة من اليمين إلىٰ اليسار، ووضعت فوق الحرف هكذا(ـَ). وقيل: أمامه هكذا(ـ َ)، وكانت حركة الفتح مبطوحة صغيرة؛ لئلا تلتبس بالألف التي هي أصلها، وتظهر بذلك مزية الأصل علىٰ الفرع.

ورسمت الضمة بشكل واو صغيرة، أو بشكل دال معوجة هكذا(د)،– كما هو عليه العمل عند المغاربة (–)، وضعت فوق الحرف، وقيل: أمامه هكذا: (ـُ)، وقيل: فيه هكذا: (—)، والمختار الذي عليه العمل هو الوضع الأول في شكل كلٍ من الفتحة والضمة.

ورسمت الكسرة ياء مردودة إلىٰ خلف، وتوضع تحت الحرف هكذا:

---

(1) ينظر: لسان العرب، لابن منظور 13 / 381، وكتاب جمهرة اللغة، لابن دريد 3 / 68، ومعجم مقاييس اللغة، للأزهري 1 / 25.

(2) ينظر: المخصص، لابن سيدة 13 / 5، ولسان العرب 13 / 381.

(3) ينظر: الخطاطة والكتابة العربية، د. عبد العزيز الدالي، ص62، والعربية في اللغات الأفريقية (الحرف العربي واللغات الأفريقية) د. يوسف الخليفة أبو بكر ص19 – 20.

(ـِ)، فإذا كان الحرف مُعَرَّقاً وضعت في أوله كما هو في السين والشين والنون. .. المتطرفة في مثل قول الله تعالىٰ: ﴿ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ[1]، وقد حذف رأس الياء ونقطتاها للاختصار[2].

وقد أجمل أحد النظام أوصاف أشكال الحركات القصيرة في أبياته الشهيرة التالية:

القول في أحكام وضع الحركة في الحرف كيفما أتت محركة
ففتحة أعلاه وهي ألفُ مبطوحة صغرى وضم يعرفُ
واواً كذا أمامه أو فوقاَ وتحته الكسرة ياء تُلقَى[3]

ولم يقف الخليل عند تجديد حدّ نقط الحركات القصيرة والتنوين، بل رمز أيضاً للسكون الخفيف برأس خاء مقتبسة من بداية كلمة (خفيف)، عارية من الإعجام هكذا:(ح) ومع كثرة استخدامها قفلت ،فأصبحت دائرة كما هي عليه الآن (°)، ورمز للسكون الشديد برأس شين مقتبسة من بداية كلمة (شديد) ،عارية من الإعجام هكذا: (سـ)، ورمز للهمزة برأس عين، هكذا: (ء)؛ لقربها من مخرج الهمزة، ورمز لألف الوصل برأس صاد مقتبسة من بداية فعل الأمر (صل)، هكذا: (صـ)، ورمز لطول المد بفعل الأمر (مُدّ)، هكذا: (مـد)، ثم اختزلت من طرفيها لتصبح هكذا: (~)، بالشكل الذي يرسم به الآن[4].

ومجمل ما وضع الخليل من رموز كتابية انحصرت في ثمان إشارات:

---

(1) الأنبياء 21 / 42.

(2) ينظر: السبيل إلىٰ ضبط كلمات التنزيل في فن الضبط، ص5.

(3) المصدر نفسه ص8.

(4) ينظر: الحرف العربي تحفة التاريخ وعقدة التقنية ص73 – 74.

الحركات القصيرة الثلاث (= الفتحة، والضمة، والكسرة) والسكون، والشد، والمدّ، والصلة، والهمز[1]. وبهذه الطريقة مكّن الخليل الكاتب أن يكتب كتابه بلون وصبغ واحد، بما فيه من حروف ونقط للإعجام، ونقط للحركات :قصيرة، أو طويلة، أو مشبعة، دون أن يعتريه أيّة عقدٍ ومشقّة[2]، كما تنبه الخليل بتذوقه وحسه المرهف وأذنه الموسيقية إلىٰ ضرورة إكمال المشروع الصوتي لكتابة الأصوات العربية، وذلك من خلال إبقائه علىٰ نظام السلف الصالح في إيجادهم علامات صوتية ،يتم بها التعبير عمّا جرت به ألسن العرب ولهجاتها، من إمالة، وروم، وإشمام، واختلاس[3]... إلخ، إيضاحاً منه للفوارق الصوتية، وحرصاً منه علىٰ تحرّي الدقة في كتابة المنطوق من أصوات القرآن وفق قراءاته المتواترة، وقد استعان الخليل لإنجاز مشروعه الصوتي لهذه الفوارق النطقية بصورة النقاط المدورة التي دعا سابقاً إلىٰ هجرها، ووَضَعَ (شكلاً) بديلاً عنها[4]، محاولة منه للتواصل مع ما نقل عن السلف بالتواتر شفوياً في قراءة القرآن

---

(1) ينظر: في فقه اللغة وقضايا العربية ص60.

(2) ينظر: الخطاطة الكتابة العربية، ص62.

(3) ينظر: الكتاب 4 / 168 – 169، وشرح المفصل 9 / 67 وما بعدها، والإقناع في القراءات السبع لابن البادش 1 / 505، والنجوم الطوالع على الدرر اللوامع، للمارغني ص161 – 163، والوافي في شرح الشاطبية، عبد الفتاح القاضي ص177 – 178 والإضاءة في بيان أصول القراءة، علي الضباع ص61، وسراج القارئ المبتدئ وتذكار القارئ المنتهي، لابن القاصح (ت 801هـ)، ص156، وتنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين للصفاقسي أبي الحسن عليبن محمد النوري ص134، وكتاب أسرار العربية، للأنباري أبي البركات عبدالرحمن ص412، وكتاب المحكم في نقط المصاحف ص6، والإمالة في القراءات واللهجات العربية د. عبد الفتاح شلبي ص285 – 290.

(4) ينظر: الكتاب 4 / 168 – 169، وشرح المفصل 9 / 67 وما بعدها، وكتاب المحكم ص46 -47، والعربية في اللغات الأفريقية. ص19 – 20.

الكريم، والجمع أيضاً في الكتابة القرآنية وبين دفتي مصحف واحد بين ما وضعه السلف من رموز نقطية مدورة لأصوات الحركات، وما وضعه هو من رموز وأشكال تجديديّة، وذلك في إطار سعيه وتحفيزه العقلية العربية علىٰ قبول ما أبدعه وجدده من رموز كتابية، وعلامات صوتية ،عدّت عند بعض معاصريه بدعة وعملاً مستحدثاً، وخروجاً عن مسار السلف الصالح في رسم القرآن الكريم، وربما جاء رفض معاصريه منطلقاً من حرصهم علىٰ تحري الدقة وتقديم سنة التلقي بالمشافهة في نقل القرآن الكريم علىٰ بقية الوسائل الأخرىٰ، وعلىٰ هذا كان فهم الإمام الداني، حين تحدث عن الإشمام والإمالة، والإشارة إليهما في الرسم بالنقاط، إذ يقول عن نقطة الإشمام: «وإن تركت الحروف عارية من تلك النقطة، وأخذ ذلك مشافهة عن القراء كان حسناً»[1]، وعن نقطة الإمالة يقول: «وإن خيف إخلاص تلك الكسرة، ترك الحرف عارياً منها، إلىٰ أن تأتي المشافهة علىٰ ذلك»[2].

وما لقيه الخليل من صلف وتعنت معاصريه في قبول هذا التجديد الإبداعي، فإنه لم يجرؤ أحد منهم علىٰ المكابرة، والتقول علىٰ الخليل، والادعاء بأن عمله الجبار مقتبس من رموز الكتابة اليونانية، وهذا علىٰ عكس ما يقول به بعض الدارسين المحدثين: حيث ادعىٰ أحدهم بقراءة ومعرفة الخليل لليونانية ،وأخذه النظام الرمزي لأصوات الحركات القصيرة منهم دونما مشقة وكبير عناء[3]، ونحن من خلال التقصي والبحث ما نَمَا عن مسامعنا يوماً، ولا اطلعنا علىٰ قول أحد من المتقدمين أو المحدثين يشابه

(1) كتاب المحكم ص48، وينظر: الخصائص، لابن جني 1 / 73.

(2) المصدران والصفحتان نفسهما.

(3) ينظر: إبراهيم مصطفىٰ مجلة كلية آداب القاهرة مج 10 ج2 / 73 (مقال).

قوله هذا القول الذي نقله أحد الدارسين المحدثين، وقد تكون مدعاة هذا التصريخ ،هو عدم قدرة هذا الناقل علىٰ استيعاب ما يمكن أن تحدثه العقلية العربية الجبارة، ومنها عقلية الخليل[1]، الذي بتأمله وذكائه الحاد ،وبلمساته الطفيفة الإبداعية، أخرج الكتابة العربية من مأزق الصعوبة والبطء في تنفيذ العملية الكتابية، وبفضل إنجازه أيضاً «كتب للخطوط اللينة أن تسود، وأن يعم استخدامها. ..، وهجرت خطوط الكوفة في كتابة المصاحف»[2]، وكتبت بأهم خطين ،هما :النسخ والمحقق[3].

وإذا كان من عيب يعاب به الخليل غير مسايرته علماء السلف في تمثيلهم أصوات الحركات القصيرة بالنقط، حال مجيئها قبل أصوات الحركات الطويلة، وملاصقتها لها، كما في نحو: قَال، ويقُول، وقِيل، فيكمن في عدم إدراكه أنه بموافقته علىٰ وضع الشكل مكان النقط أوقع بعده اللغويين والنحويين من المتقدمين والمتأخرين في إشكال لغوي، جعلهم يعتقدون بضرورة تمثيل الحركة القصيرة بالشكل حين وقوعها ملاصقة قبل أصوات الحركات الطويلة، وترتب علىٰ هذا التمثيل في الكتابة، فهمهم واعتقادهم أنّ صوت الحركة الطويلة مكون من ثلاث حركات (= الحركة القصيرة الملاصقة برمزها لرمز الحركة الطويلة، والحركة الطويلة المتضمنة في طولها لمجموع زمن حركتين قصيرتين)[4]، وزمن الحركة فيها مقدر نسبيا

---

(1) ينظر: البحث اللغوي عند العرب، د.أحمد مختار عمر، ص249.

(2) قصة الكتابة العربية ص62.

(3) ينظر: الخط العربي جمالياً وحضارياً، حسن آل سعيد ص56 (مقال).

(4) ينظر: أسباب حدوث الحروف، ص22، والكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، لمكي بن طالب 333/2، والحجة في علل القراءات السبع، لأبي علي الفارسي83/2 – 84، ولطائف الإشارات لفنون القراءات، للقسطلاني 178/1، والمنح الفكرية علىٰ متن الجزرية، علىٰ متن الجزرية الملا علي القارئ، ص50، والنجوم الطوالع علىٰ الدرر اللوامع ص160،=

بقبض الأُصبع أو بسطه[1].

والخليل بوصفه لهذا (الشكل) – الذي تلقاه علماء اللغة بالقبول – ولّد تداعيات في المفهوم، انعكست آثارها في ذهنية علماء العربية حال تقعيدهم لمبادئ قواعد علم النحو ،وقواعد علم الصرف علىٰ وجه أخص، فهذا سيبويه تلميذه نجده يتحدث عن الياء التي قبلها كسرة ،والواو التي قبلها حرف مضموم[2]، والألف التي تَنَاسَبَ وجود الفتح قبلها لُزوماً[3]، وقد تردد هذا الفهم في سياقات علماء النحو والصرف بعده[4].

وإذا كان ما أنجزه الخليل أوجد عند علماء عصره إشكالات في الفهم، انبنت عليها تحليلاتهم، وانطلقت منها فلسفة التنظير؛ لتأسيس القواعد النحوية، والصرفية، وتطبيقاتهما، فإن مشروعه في العصر الحديث «رغم ما في هذا النظام – كما يقول كانتينو – من وضوح وسهولة، قد قلّ استعماله فيما عدا القرآن، اللهم إلا إذا أرادوا ضبط كلمة من الكلمات، فبقيت الكتابة العربية كأنها ضرب من الاختزال يجب فهمه أولاً، كي يتسنّىٰ قراءته، وذلك

= والدراسات الصوتية عند علماء التجويد، غانم قدوري الحمد ص350.

(1) ينظر: المنح الفكرية علىٰ متن الجزرية ص48، وقواعد التجويد والإلقاء الصوتي، لجلال الحنفي ص116–117.

(2) ينظر: الكتاب 2 / 277.

(3) ينظر: المصدر نفسه 4 / 286.

(4) ينظر مثلًا: سر صناعة الإعراب 1 / 58، والكشف عن وجوه القراءات السبع 1 / 45، والنشر في القراءات العشر، لابن الجزري، 1 / 205 – 208، والمنح الفكرية علىٰ متن الجزرية ص48، ودروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو، ترجمة: صالح القرمادي، ص151، والتفكير الصوتي عند العرب في ضوّ سر صناعة الإعراب، هنري فليش، هامش (1) 23 / 87 (مقال)، وقواعد التجويد والإلقاء الصوتي ص116 – 117.

عيب من أكبر عيوب الخط العربي»[1].

علماء الرسم والضبط والوثيقة التأسيسية للمشروع الصوتي

جاءت الدعوة من قبل علماء الرسم والضبط لإبرام وثيقة تأسيسية في الرسم والضبط تبين المسار الذي يسير عليه كتبة المصاحف ممن يتقنون أنوع الخطوط وجمالياتها وهندسة الكتابة، ولهم خبرة واسعة بالطرق وبأنواع الرسوم والضبط وتسليك المتداخل فيها بين مدرسة المشارقة والمغاربة والآراء المتفرعة عنها سواء بما كان وجهاً مقدماً أو مشهوراً أو وجهاً معمولاً به من دونها، وتوجيه طرق الرواية وضبطها من خلال تتبع المصادر والمراجع التي وثقت لهذه الطرق المتمثلة في الآتي:

أولا: كتب المصادر والمراجع التي وثقت لأبي جعفر بن هارون الربعي الذي نقل عنه أبو بكر أحمد بن محمد بن يزيد بدلا من الأشعت، وعنه نقل كلٌّ من :

أ- أحمد بن عثمان بن بويان، فالكتب التي وثقت له :

1-الشاطبية 2- المصباح 3- البشير 4- الهداية 5- الكافي 6- الغاية لأبي العلاء7-التجريد 8- روحنة المالكي 9- المبهج 10- غاية ابن مهران 11- المستنير 12-الكفاية الكبرىٰ 13- الكامل تلخيص أبي معشر.

ب_ علي بن سعيد بن الحسن القزاز والكتب التي وثقت له :

1-الشاطبية 2- الاعلان 3- التذكرة4- الهداية 5- الهادي 6- الكامل

(1) دروس في علم أصوات العربية ص173.

7- التجريد 8- التبصرة 9- الروضة للطلمنكي 10- تلخيص العبارات.

ثانيا: الكتب التي وثقت لأبي الحسن أحمد بن يزيد الحلواني الذي نقل عنه كلٌّ من:

أ- الحسن بن عباس بن أبي مهران، والكتب التي وثقت له :

1-المجتبىٰ 2- روضة المعدل 3- الإرشاد 4- الكفاية الكبرىٰ 5- القاصد 6- تلخيص أبي معشر7- التجريد 8-غاية الاختصار 9-المبهج 10- غاية ابن مهران 11- المستنير 12- المصباح 13-الجامع 14- روضة المالكي 15- الكامل 16- تلخيص العبارات17- السبعة لابن مجاهد18- جامع البيان

ب- جعفر بن محمد الهيثم البغدادي، والكتب التي وثقت له :

1-المستنير 2- الكامل 3-الجامع، إضافة إلىٰ الكتب الأخرىٰ كالطريق المأمون والنجوم الطوالع علىٰ الدرر اللوامع في أصل مقرا الإمام نافع شرح منظومة ابن بري.

هذه هي المصادر والمراجع المعتمد عليها في توجيه طرق الرواية[1]

---

(1) سواء ما اختارها الإمام الشاطبي في منظومته (حرز الأماني)، وهي طريق واحد بها اشتهر، عرفت بطريق أبي نشيط (= أبي جعفر محمد بن هارون الربعي)، جمع فيها (34) طريقا، نقلها عنه أبو بكر أحمد بن محمد بن يزيد بن الأشعث العنزي، وعنه نقل أبو الحسن أحمد بن عثمان بن جعفر بن بويات (23) طريقا، وأبو الحسن علي بن سعيد بن الحسن القزاز (11) طريقا... أو ما اختارها الشيخ الحلواني (=أبو الحسن احمد بن يزيد) الذي جمع (49) طريقا، وعنه نقل أبو الحسن بن العباس بن أبي مهران الجمال (45) طريقا، منها: طريق ابن شنبوذ وطريق ابن مجاهد وطريق النقاش وطريق أبي بكر الحنفي ونقل عنه جعفر بن محمد بن الهيثم البغدادي =

وضبطها في الأصول الكليات المتمثلة في وضع رموز:

1-المد المنفصل 2- المد المتصل 3- النون الساكنة والتنوين قبل اللام والراء 4 - التنغيم 5- التكبير بأنواعه 6-ميم الصلة والإسكان.

أو في الجزئيات المتمثلة في الخلاف القائم بين الطرق في :

1- ضم الهاء من (يمل هو) 2 - الإدغام والإظهار في (يعذب من يشاء) 3- الإدخال وعدمه في (أؤنبئكم) 4- التسهيل والإبدال في (أئمة) 5- التحقيق والإبدال في (المؤتفكات) 6- الإمالة والفتح في (هار) 7- الروم والإشمام في (تأمنا) 8 - الصلة والقصر في (ترزقانه) 9- الفتح والتقليل في (كهيعص) 10- القصر والتوسط والطول في عين (كهيعص) 11 – الإسكان والضم في(ثم هو) 12- الإدغام والإظهار في نون (يس والقرآن) 13- الفتح والتقليل في (يس) 14- الإدخال وعدمه في(أؤلقي وأؤنزل) 15- القصر والتوسط والطول في عين (عسق).

وغير ذلك من الكلمات التي ذكرتها علىٰ سبيل الاستشهاد في رواية قالون ناهيك عن: ياءات الزوائد، وياءات الإضافة، والهمز المسهل، والنقل، وحذف الألف وإثباته في(أنا إلا)، (والتوراة)، وهاء االكناية، وما ذهب إليه قالون في الإدغام الجائز والحروف التي قربت مخارجها، إضافة إلىٰ ما نقل عنه بالإشمام في (سيء وسيئت)، أو بالإبدال من نحو(لأهب) وغيرها أو في تفخيم الراء من ترقيق من نحو (فرق).

= (4أربع) طرق، وعنه نقل أبو القاسم هبة الله بن جعفر بن محمد الذي نقل عنه أبو الفرج النهراوي (3ثلاث) طرق، وأبوبكر أحمد بن محمد الشامي (طريقاً واحدة).

ولعل من المفيد أن نذكر بأن قواعد الشكل في العربية تقتضي «وضع علامة الحركة المناسبة للمدة قبل المدات الثلاث. وتحظر وضع علامة السكون فوق المدات»[1]. وهذا بخلاف بقية حروف العربية إذ يمكن وضع علامة السكون فوقها، كما يمكن للحرف الساكن «أن يتحمل نظرياً الحركات الثلاثة، في مثل كاف (بكْر)، فمن الممكن أن نقول: (بكُر، وبكَر، وبكِر)، وهي إمكانات يستوي فيها أن تكون الكاف مفتوحة أو مكسورة أو مضمومة» [2].

والسكون في الاصطلاح الكتابي ما «يشكل به حرف مثل التاء أو الياء أو الكاف.. كما أنه يعد العلامة المميزة للحركة الطويلة أو لحرف المد، أي أنه العلامة المميزة لـ Long Vowel فالألفات والواوات والياءات... تشكل في علم العروض خاصة بالسكون»[3]، ويجعل أهل العربية من سيبويه وعامة أصحابه.. علامة (خ = خاء)[4]، وقيل هي جيم بغير عراقة[5] علامة السكون الخطية. ومنهم من يجعل علامة السكون هاء، اختص بها الوقف الذي يلزم فيه تسكين المتحرك، وذلك في نحو قوله تعالىٰ: ﴿كِتَٰبِيَهۡ﴾ وشبهه[6].

تمثيل المنطوق عند علماء الرسم والضبط.

يدرك المطلع علىٰ النصوص المتناثرة في كتابات المؤرخين وعلماء علوم القرآن الكريم أن علماء العربية والقراءات والرسم والضبط المتقدمين

---

(1) الساكن والمتحرك في علم اللغة العربية، د جعفر دك الباب (مقال) ص:15-16.
(2) التفكير الصوتي عند العرب، ص: 57.
(3) علم اللغة، محمود السعران، هامش رقم (1)، من ص: 29.
(4) ينظر: المحكم في نقط المصاحف، ص:51، وشرح المفصل، 68/9
(5) ينظر: صبح الأعشىٰ، للقلقشندي، 165/3،.
(6) ينظر: كتاب المحكم في نقط المصاحف، ص: 52.

فطنوا إلىٰ الأبعاد التاريخية والدلالية للنقط والرموز الصوتية في رسم المصحف الشريف، غير أن جلهم لم يؤكد كتابة صحف ومصاحف كتبة الوحي وغيرهم زمن رسول الله ﷺ بهذا النقط المدور المأخوذ من السريان، والذي في فهمهم أنه استعين به في فترات متأخرة من عصور الخلافة لتفادي الاختلاف في نطق آي القرآن. وقد جاء فهمهم لجميع الأحاديث و المرويات التي تشير إلىٰ أخذ كتبة الوحي وغيرهم لهذا النقط في رسمهم الصحف والمصاحف مغايرا لمنطوق النصوص، وقد تمثل ذلك في فهم نهي الصحابة عن الكتابة بهذا النقط علىٰ أنه أمر بتجريد جميع الصحف والمصاحف منه، وفي هذا تعسف في فهم محتوىٰ هذه الأحاديث والآثار والمرويات، وبعد عن الغاية في استيراد الصحابة لهذا النقط، وهو دفع الإيهام والإشكال عند التلفظ بالنص القرآني لدىٰ المتعلم الناشئ عربيّاً كان أو أعجميّاً، وكان حريّا بالعلماء المتقدمين أن يفهموا من كراهة النقط وتوجيه بعض الصحابة بتجريد المصاحف أنه تجريد من النقط والشكل في بعض الكلمات ذات الوجهين في القراءة، والتي يتحمل رسمها ما صح نقله وثبتت تلاوته عن النبي ﷺ من أوجه الروايات المتعددة، لا أن يفهم منه التجريد علىٰ إطلاقه وعدم الكتابة به في الصحف والمصاحف زمن رسول الله وبعده.

وعلّ مرجع هذا الفهم القصور والغموض الذي ساد تدوين تاريخ أحداث هذه الحقبة، وانعدام منهج الاستنتاج والتحليل فيها، والاعتماد في التدوين علىٰ الرواية دون الدراية، مع أن فيهم من المتخصصين المتبحرين ممن كتبوا في تاريخ هذه المرحلة بشكل عام، وفي فن رسم المصحف وضبطه بشكل خاص، كالإمام أبي عمرو الداني (ت444هـ) الذي يعد

كتابه:(المحكم في نقط المصاحف) من أكبر الكتب في موضوعه، حيث استوعب مؤلفه ما كتب قبله، وهو دراسة تاريخية في رسم المصحف، تناول فيه مؤلفه مراحل تطور الرسم القرآني، وتشكيل حروف الكلمات بنقط دائرية مختلفة الألوان، من فتح وضم وكسر وتسكين وتنوين وهمز وتشديد ومد وإشباع وإشمام وإمالة وإخفاء ووصل ووقف..، فضلا عن بيان أحكام كثير من هذه الأمور، كالبيان والإدغام والإخفاء والقلب، وأحكام رسم الهمزات، واجتماع ألفين أو واوين أو ياءين..، وما زيد في رسم الحروف وما نقص..، وما يتعلق بحروف التهجي وترتيبها..، إلىٰ غير ذلك من الموضوعات كتعشير المصاحف وتخميسها، وعدد آيات السور ورسم فواتحها، ناهيك عن أشهر كتبه الأخرىٰ في علم الرسم، ككتاب: «المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار»، والذي بلغ به الذروة علىٰ الإطلاق، وقد نظمه الشاطبي (ت590هـ) في منظومته الرائية المسماة: (عقيلة أتراب القصائد في أسنىٰ المقاصد)، ونظمه أيضا الخراز (ت 718هـ) في منظومته المسماة، (مورد الظمآن)، وانهال بعدهما العلماء بشرح منظومتيهما وتحليل أبياتهما.

وإلىٰ جانب كتابيه..، هناك كتابه: (النقط)، وكتب أخرىٰ لغيره خاصة بالرسم، ككتاب: (المصاحف) لأبي داود السجستاني، و(المختصر في رسوم المصحف الكريم) للعقيلي، و(التنزيل في هجاء المصاحف) لأبي داود سليمان بن نجاح، و(السبيل إلىٰ ضبط كلمات التنزيل) لأحمد أبو زيتحار، إضافة إلىٰ كتب علوم القرآن، وكتب موسوعية تحدثت عن الرسم والإملاء، وخصصت فصولا مبثوثة عن نقط الحركات ورمزيتها في رسم المصحف الشريف، ككتاب: (البرهان) للزركشي، و(الإتقان) للسيوطي،

و(كتاب الكتاب) لابن درستويه، و(صبح الأعشىٰ في كتابة الإنشاء) لأبي العباس القلقشندي، و(أدب الإملاء والاستملاء) لعبد الكريم السمعاني، ولا أدعي هنا حصري مؤلفات من كتبوا في فن رسم المصحف وضبطه، ومن تناول موضوع رمزية حركات العربية في الرسم القرآني. بل قصدت بالاستعراض ما كان منها محط اهتمام متواصل، ولم ينقطع سند تواتره منذ القرن الثاني الهجري وحتىٰ وصوله إلينا.

الكتابة الصوتية ودعاة تيسير الكتابة العربية في العصر الحديث

تعالت في العصر الحديث أصوات بعض الباحثين من اللغويين داعين المجامع اللغوية إلىٰ تيسير أمر الكتابة العربية ؛ لكونها – في نظرهم- مختزلة مما صعب تهجيها وقراءتها سليمة خالية من العيوب والأخطاء، وقد نفخ في صورة هذه الصعوبة ووسع حجمها، حتىٰ اضطر بعض من الكتاب واللغويين إلىٰ المطالبة وضح النهار بإصلاح الكتابة العربية، أمثال :- نعمة يافث، وأحمد لطفي السيد، والأب انستاس الكرملي، وزهير الشهابي، وعارف النكدي، وفارس الخوري، وأعضاء مجمع اللغة العربية القاهرة سنة 1934ف، وعلي الجارم، وعبد العزيز فهمي، ومحمود تيمور، وإبراهيم الأبياري، وأحمد زكي مولوي، والجنيدي خليفة، وخليل محمود عساكر، وأحمد مختار عمر، وأحمد الأخضر غزال وغيرهم(1)، مستعينين

---

(1) ينظر: نجاح العرب بتحسين لغتهم، نعمة أفندي شديد يافث 12/1-16 (مقال)، ومهمة المصلح الاجتماعي لطفي أحمد السيد ص8-11 (مقال)، وطرحت سؤالاً- هل ينبغي تغيير الحروف العربية؟ انستاس الكرملي 1385/10-1389 (مقال)، ومشروع كتابة الحركات بحروف عربية واستعمال أبجدية واحدة للطبع والكتابة زهير الشهابي 654/11-660 (مقال)، واستبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية فارس الخوري 433/7-438 (مقال)، وتيسير الكتابة العربية، مراحل دراسة الموضوع في مؤتمر المجمع ومجلسه ولجانه، إبراهيم الأبياري 283/9-286. =

في طرحهم بعرض عدة مقترحات كان أحد الدارسين المحدثين قد قسمها علىٰ قسمين:

- اكتفىٰ الاقتراح الأول: بإصلاحات شكلية ، لا تمس جوهر اللغة، ولا صورة الرسم الحاضر.

- وذهب الاقتراح الثاني: إلىٰ إدخال تغيير في اللغة العربية نفسها، أو في صورة رسمها[1].

ويعلق (وافي) علىٰ الاقتراح الذي يطالب بوضع الحركات علىٰ جميع حروف الكلمة، فيرىٰ فيه إرهاقاً للكاتب والقارئ، وفيه زيادة في نفقات المطابع، كما أن وضع الحركات في حيز ضيق يعرض الكاتب للانحراف، مما يؤدي إلىٰ الوقوع في الخطأ، نتيجة تخطّي النظر لها عند القراءة.

ويرىٰ في الاقتراح الذي يقول: بإدخال الشكل في بنية الكلمة ، باختراع حروف ترمز إلىٰ أصوات الحركات القصيرة ،أن هذا الرسم بدعة، وفيه استحداثُ رسمٍ يختلف عن رسمها الحالي، ويقطع التراث عن فهم المجتمع له. وفي الاقتراح القائل: بأن يكون لكل حرف أربع صور مختلفة

= وفقه اللغة، علي عبد الرحمن ص 258- 266، وضبط الكتابة العربية، محمود تيمور ص34-40، ومشكلات اللغة العربية، محمود تيمور ص63-67، 73-74، والحروف اللاتينية للكتابة العربية، عبد العزيز فهمي ص15، ومجمع فؤاد الأول للغة العربية 1946ف تيسير الكتابة العربية ص11، والعربية الجديدة: إصلاح كتابة العربية وتسهيل طباعتها، أحمد زكي مولوي ص17، ونحو عربية أفضل، الجنيدي خليفة ص48-49، والكتابة العربية بين نموها الرأسي ونموها الأفقي، خليل محمود عساكر ص92-102 (مقال)، والعربية الصحيحة دليل الباحث إلىٰ الصواب اللغوي، أحمد مختار عمر ص52، وتيسير الكتابة العربية، ص5، والطريقة المعيارية للطباعة العربية، أحمد الأخضر غزال ص13-20، 57-63، والحلول المجدية لمشاكل الطباعة العربية، أحمد الأخضر غزال ص71-90.

(1) ينظر: فقه اللغة ص258-266.

باختلاف الحركة، فيرىٰ فيه قطعاً للصلة بين الماضي والحاضر، وتضاعف عدد الحروف أربعة أضعاف، وهي بحاجة إلىٰ طابعة ذات تكلفة عالية، ويرد علىٰ من يطالبون بالتسكين وإلغاء حركات الإعراب؛ ليقربوا بين لغة الكتابة ولغة الكلام اليومي، بأن هذا الرأي مطعون فيه؛ لأن حركات الحروف ليست للإعراب فقط، وإنما هي أيضاً ضرورية لضبط البنية الداخلية.

ويقترح (وافي) سنة 1944م أن يرسم عقب كل حرف لا فوقه أو تحته، ما يرمز إلىٰ سكون حركته أو تنوينه أو تشديده، ما عدا المتحرك بالفتحة، فلا يرمز إلىٰ حركته؛ لكثرة دوران الفتحة في الكلمات العربية[1].

وفي سنة 1958م قدّم (الأبياري) اقتراحاً لتيسير الكتابة العربية واختصار رموزها[2]، يقوم علىٰ رسم أشكال الحركات القصيرة ذات الزمن الواحد وهي(= الفتحة، الضمة، الكسرة)، بأشكال الحركات ذات الزمنين، الألف المنقوطة (ا)، والواو المنقوطة (و) ،والياء المنقوطة (ي)، وقد كلّلت هذه الأشكال بنقطة فوقها ؛ لتعبر عن فارق الزمن بينها وبين أشكال الحركات القصيرة ذات الزمن الواحد، فمثلاً كلمة (يكتبون) كتبت حسب اقتراحه (ياكتوبونا)، ويرىٰ في اعتقاده أن الكتابة بهذه الطريقة سَتَلِين، ولن يشكو الكاتب بعدها عسراً.

وقد شابه مقترح (الأبياري) المقترح الذي قدمه (مَوْلَوِيّ)[3]، بإدخال أصوات الحركات القصيرة في جسم الكلمة، معية سطر الكتابة وأصوات

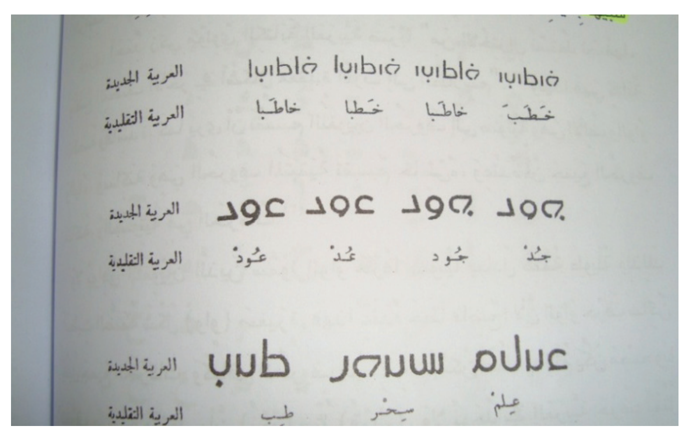
(1) ينظر: فقه اللغة ص258-266.

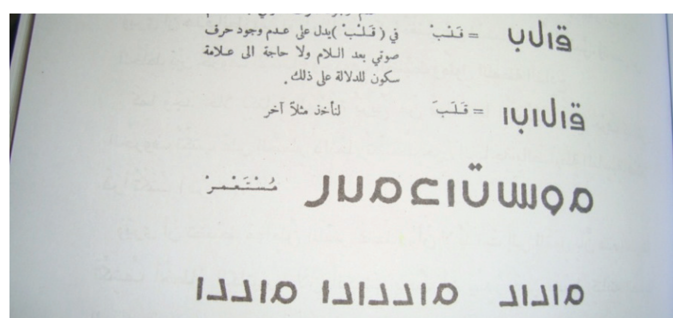
(2) ينظر: تيسير الكتابة العربية، ص10-14.

(3) ينظر: العربية الجديدة: إصلاح كتابة العربية وتسهيل طباعتها، ص17-31.

الحركات الطويلة تماماً، وقد راعىٰ في شكل رسمها المقارب لأصوات الحركات الطويلة التقصير والاختصار، وكتابة كل صوت علىٰ حدة، دون تلاصق مع غيره من أصوات الحروف الصامتة، فهو بذلك أعطىٰ الفتحة شكل الألف الصغيرة، والضمة دائرة وساقاً صغيرة، والكسرة شكلاً شبيهاً بالياء، وسمىٰ طريقته (العربية الجديدة).

ويشبه (مولوي) في طريقته طريقة الخليل إلا أنه وضع عكاكيز لبناء معوج، ويرىٰ أن رسم السكون والشدّ اللذين أتعبا الخليل نفسه في مكان وضعهما لا حاجة إليهما ألبتة، والأولىٰ بالحرف المكرر أن يكتب حرفين، وقواعد الهمز يجب أن تنسف، لأن هيئة رسمها يتوقف علىٰ معرفة طبيعة أصوات الحركات، وهذا مثال الاقتراح المولوي في شكل(1):





ومع أن طريقة (المولوي) تزيد من طول الكلمة، وتغيير الشكل القديم، وتجعل التحكم في الطول بين الفتحة والألف، وبين ساق الضمة وساق الواو أمراً صعباً في الكتابة اليدوية، فإن هذا المقترح من الأشكال والفصل بين الأصوات، يمكن تطبيقه في أجهزة الطباعة الحديثة بسهولة ويسر.

أما المقترح الذي جاء فريداً ومميزاً من حيث فكرته في إصلاح الكتابة العربية، فهي طريقة (الجنيدي خليفة)(1)، الذي يقترح أن تكون الدلالة علىٰ أصوات الحركات القصيرة بالأرقام، فرقم (١) يستخدم تعبيراً عن حركة الحرف المرفوع، ورقم (٢) عن حركة الحرف المنصوب، ورقم (٣) عن حركة الحرف المجرور، ورقم (٤) عن حركة الحرف المشدد. فكلمة (مُكرِّم = مكر٣٤م) لاسم الفاعل من كَرَّم، و(مكرَّم = مكر٢٤م) لاسم المفعول منه، و(مكْرِم = مكر٣م) لاسم الفاعل المزيد بالهمزة في أوله، ويرىٰ أن هذه الطريقة تزيل اللبس، كما تغني عن استعارة خطّ أجنبيّ، وتحمي من الخلط بين أشكال الحركات الطويلة والقصيرة، وطول اللفظة الفادح.

وفي خضم الأحداث التاريخية الجسام في العالم، كالدعوة إلىٰ العامّية وكتابتها بالحروف اللاتينية سنة 1880م(2)، وانعقاد مؤتمر (كوبنهاكن) سنة 1925م، الداعي إلىٰ وضع نظام دولي لرسم الأصوات والحروف الدولية معتمداً علىٰ صور الأصوات اللاتينية، ابتداء من 24 يوليو سنة 1929م، تنادت بعض الدول الإسلامية؛ لا سيما الموجودة منها في المعسكر الشرقي

---

(1) ينظر: نحو عربية أفضل، ص48-54.

(2) ينظر: تاريخ الدعوة إلىٰ العامية وآثارها في مصر، نفّوسة زكريا سعيد ص18، واللغة العربية والنجاح (محرر المقتطف) ج352/6-354 (مقال)، واللهجة العربية العامية، عيسىٰ اسكندر معلوف352/1 (مقال).

وبآسيا إلىٰ تطبيق هذا القرار، وتداعت له دول إسلامية أخرىٰ أمثال: تركيا التي اعتمد فيها (كمال أتاتورك) الحروف اللاتينية في كتابة اللغة التركية المحكية[1].

وفي نفس هذا السياق والعزف علىٰ هذه الوتيرة جاء أيضاً تركيز المستشرقين ومؤيديهم من العرب في دعوتهم إلىٰ العامّية علىٰ أنّ الاختلاف بين لغة الحديث ولغة الكتابة يخلق صعوبة شديدة في تعلم الناشئة، وعلىٰ أن العربية المكتوبة الخالية من الشكل تشكل صعوبة في قراءتها، وترك الإعراب فيها يعد سمة من سمات العصر[2]، وقد كان هذا التطبيل متزامناً مع الدعوة إلىٰ إصلاح الكتابة العربية، وإلىٰ استبدال صور حروفها بأشكال صور الأصوات والحروف اللاتينية[3].

وقد وجد المعنيون بأمر العربية أن الباب مفتوح أمام المتربصين لاتهام الكتابة العربية وما بها من قصور في رسم أصوات حركاتها ب(كارثة اللغة العربية)[4]، ومن هنا كان الصراع- الذي اتخذ وجوهاً متعددة ثقافية، ولغوية، ودينية، وسياسية- بين التيّار المحافظ الرّاغب في بقاء الكتابة العربية علىٰ ما هي عليه دون تغيير ،خوف استغلال التغيير لغير صالحها، وبين التيّار الراغب في الإصلاح، انسجاماً مع التطور الحديث في مجال اللغة وعلومها، والجوانب الحياتيّة كلّها[5].

(1) ينظر: المجامع العلمية اللغوية العربية، د. هلال نلتوت ص168 وما بعدها (مقال).

(2) ينظر: بين العامية والفصحىٰ، عبد الرازق البصير ج157/41-160 (مقال)، وظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم أحمد سليمان ياقوت ص42.

(3) ينظر: استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية ج433/7- 438 (مقال).

(4) ينظر: المجامع العلمية اللغوية العربية ص168(مقال).

(5) ينظر: المصدر نفسه والصفحة(مقال).

وقد شابه هذا الرفض والتأييد الصراع القديم بين علماء العربية المتقدمين القائم سلفاً علىٰ وضع نقط الإعراب والإعجام في كتابة المصحف الشريف، فبين من يرفض إدخال كل النقاط الإعرابية والإعجامية، وبين من يؤيد وضعه كاملاً في الرسم القرآني.

وأمام هذا التجاذب ظلّت قضية الكتابة العربية وإصلاحها في أخذ وردّ، وجدل، ومشروعات متضاربة ،تقدم وتعرض في دورات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، حتىٰ سنة 1941م ، حين قدم (علىٰ الجارم) مشروعه[1]، الذي يقوم علىٰ استيفاء رسم الكلمات العربية كما هي بحروفها المعروفة، وأن تُكمل بزوائد في وسط الكلمة تدل علىٰ الكسر، والضم ، والسكون، والتنوين البسيط، وأن يلصق بالشدة حركاتها الثلاث، علىٰ أنّ كل حرف لا تزاد فيه علامة يعد مفتوحاً، ثم تلاه سنة 1943م (عبد العزيز فهمي)[2] الذي جدد دعوة سابقة في سنتي 1880م، و1893م، إلىٰ اعتماد الحروف الأوربيّة في كتابة العربية، من أمثال المستشرق الألماني (وِلْهَلم سبيتا)، وإلياس صالح، والمستشرق الإنجليزي (ويلمور)[3]، وعليهم انطلق بصيحته في أن الكتابة العربية هي سبب انحطاط العرب[4]، واقترح استبدالها، وذلك بمقابلة كل حرف عربي بحرف لاتيني، والإبقاء علىٰ أي حرف ليس له مقابل في الحروف اللاتينية. وفي طريقته تفصيلات لسنا بصدد الحديث

(1) ينظر: مجمع فؤاد الأول للغة العربية تيسير الكتابة العربية ص11.

(2) ينظر: الحروف اللاتينية لكتابة العربية ص149.

(3) ينظر: تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، ص18، واللهجة العربية العامية، 352/1 (مقال)، وصور الحروف العربية، إلياس صالح ج556/8-558 (مقال)، والعربية المحكية في مصر، المستشرق ويلمور ج187/2-191 (مقال).

(4) ينظر: الحروف اللاتينية للكتابة العربية ص149، ومجمع فؤاد الأول للغة العربية 1946ف تيسير الكتابة العربية ص53-54.

عنها، وأظهر ما يعنينا اقتراحه في رسم أصوات الحركات، الذي يرىٰ فيه أن تكتب أشكال أصوات الحركات كأصوات الحركات اللاتينية، فالكسرة (i)، والضمة (u)، والفتحة (a)، والسكون لا محل لوضع علامة له، وكذا الصوت المكرر.

وقد أيد فهمي عدد من أعضاء المجمع ومن غير الأعضاء ،أمثال: المستشرق (جب)[1]، الذي رأىٰ في هذا المقترح الطريق الوحيد للجمع بين المحافظة علىٰ لغة القرآن ومقتضيات الحياة الجديدة، والباحث (سلامة موسىٰ)[2]، الذي رأىٰ فيه وثبة إلىٰ المستقبل، غير أنه يحتاج منّا إلىٰ أن نعمل سويّة بإلغاء الإعراب الذي تعلمناه، بغية جعل هجاء العربية في الخط اللاتيني سهلاً، ونرفع الحيرة عن الكاتب في وضعه صور الحركة في أعلىٰ الكلمة أو أسفلها، وعد (محمود تيمور)[3] طريقة (فهمي) وثيقة تاريخية من أنفس وثائقنا التي تعالج مشكلاتنا الثقافية، ويرىٰ (طه حسين)[4] في المقترح بأنه: من أروع ما قرأ في البحث العلمي والفني في اللغة العربية، كما أثنىٰ علىٰ المقترح عدد من البحاث أمثال: أنيس فريحة[5]، ومحمد شوقي أمين[6]، وأيضاً أحمد زكي مولوي[7] ولكن بتحفظ؛ وغيرهم. وقد حاول المؤيدون للكتابة بالحرف اللاتيني إيجاد المبررات وإقناع أنفسهم

(1) ينظر: مجمع فؤاد الأول للغة العربية، تيسير الكتابة العربية ص45.

(2) ينظر: البلاغة العصرية واللغة العربية سلامة موسىٰ ص143.

(3) ينظر: ضبط الكتابة العربية ص17.

(4) ينظر: مجمع فؤاد الأول للغة العربية، تيسير الكتابة ص79 ونحو عربية ميسرة، أنيس فريحة ص190.

(5) ينظر: نحو عربية ميسرة، ص190.

(6) ينظر: الكتابة العربية، محمد شوقي أمين ص28-29.

(7) ينظر: العربية الجديدة :إصلاح كتابة العربية وتسهل طباعتها ص45.

والآخرين بأن ذلك نابع من حرصهم على اللغة دون تأثر بفكر الآخر.

وأما المعارضون للكتابة العربية بالحروف اللاتينية- وهم كثر يصعب حصرهم-،[1] فيرون أن تبني الحروف اللاتينية ،وإدخال تعديلات جذرية على حروف اللغة العربية، والابتعاد بها كثيراً عن شكلها القديم ليس حلاً، ولن يكون الحل إلا بالتزام المطابع بالضبط الكامل بالشكل بجميع الكتب الدراسية، والمجلات العلمية، ثم السماح بتقليل (الشكل) بصورة تدريجية حتى يكتفي بضبط الكلمات الغامضة، أو التي يكثر الخطأ فيها، ويرون أن يرمز للحركات القصيرة برموز في صلب الكلمة على مستوى السّطر مع الحروف الصامتة، وإذا تعسّر ذلك مؤقتاً فمن الممكن قبول الرمز إلى الكسرة بحركة فوق الحرف لا تحته ،حتى نقلل من حركات العين، ثم إلغاء السكون؛ لأن غياب الحركة يعني سكون الحرف الصامت تلقائيا[2].

---

(1) فمنهم صبحي الصالح في: دراسات في فقه اللغة ص355، وبنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن في: لغتنا والحياة ص159، وعلي وافي في: فقه اللغة ص258، 266، ومحمد كرد علي وإسعاف النشاشيبي في: المعارك الأدبية في مصر منذ 1914-1939 لأنور الجندي ص94-97، وإسماعيل شوقي في: السمات التي يجب أن تتصف بها حروف الطباعة سنة99، وخليفة الجنيدي في: نحو عربية أفضل ص43-44، ومحمد صالح عمر في: مؤامرة ص65-75 (مقال)، ومحمد محمد الخطابي في: اللغة العربية بين الواقع والادعاء 139/1-143 (مقال)، ومحمود إسماعيل صيني في: الكتابة العربية وأثرها في تكوين العادات اللغوية السليمة ص217-237 (مقال)، ورشاد دار غوث في: هل اللغة العربية صعبة؟ كيف يمكن تيسيرها؟ ص57 (مقال)، وحسام الخطيب في: هموم اللغة في عصرنا ص69 (مقال)، ومحرر الهلال في: باب السؤال والاقتراح. اللغة العربية الفصحى واللغة العامية 279/9-283 (مقال)، وإلياس بركات في: صور الحروف العربية 49/1-50 (مقال)، واسكندر معلوف في: اللغة الفصحى واللغة العامية 373/12-377 (مقال)، وكارلونللينو في: الحروف اللاتينية هل تصلح للكتابة العربية 517/5-519 (مقال)، وحامد عبد القادر في: دفاع عن الأبجدية والحركات العربية 73/12-101 (مقال).

(2) ينظر: - العربية الصحيحة دليل الباحث إلى الصواب اللغوي، ص52.

ويمكننا أن نجمل أسباب معارضتهم في الآتي:-

فمن قائل بأن الكتابة بالحروف اللاتينية تقطع الصلة بين الأجيال، وفيها هدم للتراث الأدبي الفكري، وقائل: بأن اللفظة تطول وتأخذ مساحة أكبر، وقائل: بأنها تنقل العبء من القارئ إلىٰ الكاتب، وقائل: بأن الألف التي تظهر الأصل إمّا واواً أو ياءً لا تتضح بالحروف اللاتينية، إذ هي في (عَلا) وفي (رمىٰ) بصورة واحدة، وقائل: بأن مضارّ التغيير تفوق فوائده، وفيه مسخ للعربية وجهل بحالها.

وبعد ثلاثين سنة من عدم حسم مجمع اللغة العربية القاهرة، وسكوته عن قضية إصلاح الكتابة في مجملها[1]، ورفضه سنة 1944م لمشروع (فهمي)؛ لكونه «يقود إلىٰ متاهة ولا سيما أن الحروف اللاتينية لا تناسب طبيعة لغة الإعراب والاشتقاق»[2] توصل بعد العمل والدراسة للمشاريع الإصلاحية التي استعرضها في جلساته إلىٰ إصلاحٍ داخلي للكتابة العربية، أصبح يطبق تطبيقاً متواصلاً لا سيما بجريدة الأهرام، وذلك باختصار أشكال الحروف من (470) شكلاً إلىٰ (133) شكلاً، بما في ذلك اعتماد كل الحركات ومختلف رسوم الهمزة وعلامات الترقيم والأرقام[3]. وتذييلاً لمشروع المجمع وفي منتصف القرن الماضي وضع الباحث المغربي (أحمد الأخضر غزال) طريقة عرفت: بـ(الطريقة المعيارية)، بسط فيها رموز الكتابة العربية، واختصر أشكالها إلىٰ (تسعين) شكلاً،- في حين أن الطباعة اللاتينية تستعمل

---

(1) ينظر عرض ذلك في: المجامع العلمية اللغوية العربية، ص168 (مقال).

(2) اللغة والمجتمع، د. علي وافي ص199 وما بعدها، وينظر: فقه اللغة وخصائصها، لإميل يعقوب ص240.

(3) ينظر: الحرف العربي (مشاريع تيسير الكتابة والطباعة العربية) عبد العزيز الصويعي ص301-329، والبحث اللغوي د. محمود حجازي ص108.

مئة وخمسة عشر شكلاً-، وأهم ما في طريقته أن الحركات تكون في صلب الكلمة ،مع المحافظة على شكلها القديم، وأنها لا تكون عرضة للاضطراب نتيجة وضعها فوق الحرف أو تحته، وبطريقته أمكن أن تكون الآلات الكاتبة والمبرقات العربية مزودة بالشكل[1]، وهذا أنموذج رقم (2) يوضح طريقته:

الحَمْدُ لِلّهِ، والصَّلاةُ والسَّلامُ عَلى رَسُولِ اللّهِ
شَعْبَتَنا الوَفِيّ :
يَطِيبُ لَنَا، بَادِئَ ذِي بَدْءٍ، أنْ نُعَبِّرَ عَنِ
السُّرورِ العَظِيمِ، الَّذِي يَغْمُرُنَا جَمِيعاً، فِي

أما في الزمن المعاصر وبعد نجاح طريقة الباحث(غزال) وتطويرها تقنياً، فقد تداعت إيجابيات هذا النجاح، واستحثت الباحثين على تجديد طباعة المصحف الشريف، وتطوير ألوان وأحبار أصوات وحروف الرسم العثماني، وذلك بعرض المهندس (صبحي طه) مشروع (مصحف معلم التجويد)، الذي حاز فيه الجوائز العالمية ببراءة الاختراع، وهو يقوم على مراعاة أحكام التجويد وتمثيلها، ورسم أصوات الحركات القصيرة والطويلة والمشبعة بألوان وأحبار مختلفة، مستمداً طريقته ومصدر إلهامه بما عرف عن عرب الجاهلية (بوشي) الكتابة، وذلك في إطار التمايز بين حروف الكتابة ورقشها المتنوع[2]، وأحكامها التجويدية المتعددة بألوان وأصباغ

(1) ينظر: الطريقة المعيارية للطباعة العربية، ص57-63، والحرف العربي والتكنولوجيا أحمد الأخضر. غزال ص13-41، والحلول المجدية لمشاكل الطباعة العربية ص71-82.

(2) ينظر: رسم الحركات في الكتابات السامية والمصحف الشريف (دراسة مقارنة في الرمز ودلالته)، ص 134 وما بعدها (مخطوط).

مختلفة، وهذا أنموذج (3) يوضح هذه الطريقة العصرية المتميزة[1].



وإذا كان من مأخذ يؤخذ على فكرة الترميز الزمني واللوني لأصوات الحركات ولأحكام التجويد، فإنه يصعب على الكتابة اليدوية تطبيقها؛ لتنوع الأحبار والأصباغ الدالة على قياس زمن طول الحركات، من القصر إلى التوسط، إلى الإشباع اللازم والجائز، وإلى أثر بعض الحركات القصيرة في تفخيم حرف (الراء)، وإلى قياس الزمن الناقص لنطق حركة (الشوا)، الحركة المتوسطة [∂] في قياس (دانيال جونز)، والمتمثلة في حركة الأصوات الخماسية المقلقلة، من أصوات: (قطب جد).

غير أن هذه الصعوبات لا يمكن أن تقلل من فاعلية هذا الاجتهاد وأثره في تبيين أحكام القراءة، عند الماهر والمتعتع في قراءة القرآن الكريم، وهو بهذه الطريقة الترميزية – التي جمعت بين القديم والحديث- اختصر الجهد

(1) ينظر: - مصحف معلم التجويد (الخاتمة)، إعداد: صبحي طه.

والزمن عند الناشئ العصامي، الراغب في إتقان كلام الله (دون معلم)، هذا وإن صعب تدويل هذه الطريقة على الكتابة اليدوية فإنها على أجهزة الطباعة الحديثة تنجز دون أي مشقّة وعسر.

هذا وقد لمسنا في الأعمال التي قام به المهندس (صبحي طه) حيث طبع المصحف المعلم بأحجام مختلفة وفي أجهزة متعددة حديثة محمولة وثابتة.

وختاما.. فإن غاية هذا البحث عرض جملة من المشاريع والمقترحات، علّها تكون مفتاحا صغيرا يهدي الباحثين في تتبع مشاريع الكتابة الصوتية عند اللسانيين المحدثين من علماء العربية وعلماء الضبط والرسم القرآني.

مصادر البحث ومراجعه

أولا: المصادر والمراجع

(أ)

- الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي جلال الدين عبد الرحمن(ت911هـ)، مطبعة حجازي بالقاهرة، 1941م.
- إتمام الدراية لقراء النقابة، للسيوطي جلال الدين عبد الرحمن (ت911هـ)، مطبوع بهامش كتاب مفتاح العلوم للسكاكي، ط1ـ المطبعة الأدبية بمصر،1317هـ.
- أخبار النحويين البصريين، أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، تحقيق: فرنسيس كرنكو، المطبعة الكاثوليكية، 1936م.
- أرجوزة الضبط ملحق بدليل الحيران، لإبراهيم بن أحمد بن إسحاق المارغني التونسي، (ت1349هـ)، ط ـ دار الحديث القاهرة، (دت).
- أسباب حدوث الحروف، لابن سينا أبي علي الحسين، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف

سعد، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، 1978م.

- الإضاءة في بيان أصول القراءة، علي الضباع، ط ـ عبد الحميد حنفي، القاهرة 1938م.
- الاقتضاب في شرح أدب الكاتب، عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، دار الجيل بيروت،1951م.
- الإقناع في القراءات السبع، لابن الباذش، مط: دار الفكر دمشق،1403هـ.
- **الإمالة في القراءات واللهجات العربية (في الدارسات القرآنية واللغوية) د.عبد الفتاح شلبي دار نهضة مصر للطباعة والنشر الفجالة القاهرة ط2 1971 م.**
- إنباه الرواة، للقفطي علي بن يوسف، تحق: محمد أبو الفضل، ط1ـ دار الكتب المصرية 1369-1374هـ.
- إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله، لأبي بكر الأنباري، تحق: محي الدين رمضان دمش ق1971م.

(ب)

- البحث اللغوي عند العرب، د أحمد مختار عمر، دار المعارف مصر،1971م.
- البحث اللغوي، محمود حجازي، دار غريب للطباعة والنشر،1994م.
- البرهان في علوم القران، للزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط 2، 1972م.
- البلاغة العصرية واللغة العربية، سلامة موسى، مط التقدم، نشر: سلامة موسى، للنشر والتوزيع 1964م.

(ت)

- تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، نفوسة زكريا سعيد، دار الثقافة الإسكندرية ط1-1964م.
- تاريخ الرسل والملوك، للطبري أبو جعفر محمد بن جرير(224-310هـ)، تحقيق: أبو

الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر، ط1-1960م.

- تاريخ القران وغرائب رسمه وحكمه، محمد طاهر الكردي، جدة ط1-1946م.
- تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري(213-276هـ)، مطبعة كردستان العلمية، بمصر1326هـ.
- تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين، للصفاقسي أبي الحسن علي بن محمد النوري، مؤسسة الكتاب الثقافية، ط(1)1987م.
- **التنزيل في هجاء المصاحف لأبي داود سليمان بن نجاح مخطوط المكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم 5964 لوحة 4.**
- تيسير الكتابة العربية مراحل دراسة الموضوع في مؤتمر المجمع ومجلسه ولجانه، إبراهيم الأبياري، مطبعة الاستقامة 1958م.

(ح)

- الحجة في علل القراءات السبع، لأبي علي الفارسي، تحق: علي النجدي ناصف وآخرين، القاهرة 1983م.
- الحرف العربي تحفة التاريخ وعقدة التقنية، عبد العزيز سعيد الصويعي، دار الجماهيرية ط (1) 1989م.
- الحرف العربي مشاريع تيسير الكتابة والطباعة العربية، عبد العزيز الصويعي، طرابلس دار الجماهيرية للنشر 1989م.
- الحرف العربي والتكنولوجيا، أحمد الأخضر غزال، نشر أكاديمية المملكة المغربية، مط: عكاظ الرباط المغرب، 1988م.
- الحروف اللاتينية لكتابة العربية، عبد العزيز فهمي، المطبعة المصرية القاهرة 1944م.
- الحلول المجدية لمشاكل الطباعة العربية، أحمد الأخضر غزال، نشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة 1971م.

(خ)

- الخصائص، لابن جني، تحق: محمد علي النجار، القاهرة 1952م. وأيضا: طبعة منقحة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط(3) 1987م.
- الخطاطة الكتابة العربية، د. عبد العزيز الدالي، مكتبة الخانجي بمصر، 1980م.

(د)

- الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، غانم قدوري الحمد، مطبعة الخلود بغداد،1984م.
- دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، دار العلم، بيروت، ط8، 1980م.
- دروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو، ترجمة: صالح القرمادي، الجامعة التونسية مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1966م.

(ر)

- رحلة المصحف الشريف من الجريد إلى التجريد، حسن قاسم حبش البياتي، دار القلم بيروت، ط1 1993 م.
- رسم الحركات في الكتابات السامية والمصحف الشريف (دراسة مقارنة في الرمز ودلالته)، د. طار ق بن عبد الغني دعوب، (مخطوط)، أطروحة دكتوراه في التفسير وعلوم القرءان وقراءاته، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة الجنان لبنان، 2015م.
- رسم المصحف، غانم قدوري الحمد، دراسة لغوية تاريخية، أطروحة دكتوراه، ط1، منشورات اللجنة الوطنية بغداد (1402هـ = 1982م).
- رسم المصحف وضبطه برواية قالون من خلال الوجه المنفرد به في ليبيا، عبد السلام مختار سنان، مخطوط رسالة ماجستير، بمكتبة طرابلس 1984 م.

(س)

- سبب وضع علم العربية، للسيوطي جلال الدين (ت 911هـ)، تحق: مروان عطية، مط دار الهجرة دمشق بيروت، ط1 = 1968م.

- السبيل إلى ضبط كلمات التنزيل في فن الضبط، لأحمد محمد أبو زيتحار، مط: محمد علي صبيح وأولاده مصر، ط 2 (د ت).
- سر صناعة الإعراب، لابن جني، تحق: مصطفى السقا وآخرين، مكتبة ومطبعة محمد البابي الحلبي وأولاده، مصر القاهرة، (1374هـ=1954م).
- سراج القارئ المبتدئ وتذكار القارئ المنتهي، لابن القاصح (ت 801هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1939م.وأيضا:ط3 - 1954م.
- السمات التي يجب أن تتصف بها حروف الطباعة، إسماعيل شوقي، محرر اللجنة الفنية لدراسة أحرف الطباعة العربية، القاهرة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1971م.

(ش)

- شرح المفصل، لابن يعيش، مكتبة المتنبي، القاهرة، ط الأروبية (د.ت).

(ص)

- صبح الأعشى في كتابة الإنشاء، لشهاب الدين القلقشندي (ت 821هـ)، ط. دار الكتب المصرية، 1920م. وأيضا: دار الكتب الخدوية مصر، 1913م.

(ض)

- ضبط الكتابة العربية، محمود تيمور، مطبعة الاستقامة، ط1، 1951م.

(ط)

- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي (139-231ه)، دار المعارف القاهرة، (دت).
- الطريقة المعيارية للطباعة العربية، أحمد الأخضر غزال، ثانوية الكتاب الرباط،1962م.

(ظ)

- ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، أحمد سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1994م.

(ع)

- العربية الجديدة: إصلاح كتابة العربية وتسهيل طباعتها، أحمد زكي مولوي، شركة الطباعة الحديثة، عمان (د-ت).
- العربية الصحيحة دليل الباحث إلى الصواب اللغوي، أحمد مختار عمر، عالم الكتب القاهرة، ط 1-1981م.
- العربية في اللغات الأفريقية، الحرف العربي واللغات الأفريقية، د. يوسف خليفة أبو بكر، تونس 1992م.
- العقد الفريد، لابن عبد ربه، القاهرة 1946م.
- علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار النهضة المصرية للطباعة والنشر بيروت،(د-ت).

(ف)

- فتوح البلدان، للبلاذري لأحمد بن يحي بن جابر البغدادي (ت289هـ)، القسم الخامس، تحق: عبد الله وعمر الطباع، 1958م.
- فصول في فقه العربية، رمضان عبد التواب، نشر: مكتبة الخانجي القاهرة 1929م.
- فضائل القران، لابن كثير أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي(ت774هـ)، صححه: محمد رشيد، مط: المنار بمصر1347هـ.
- فقه اللغة العربية وخصائصها، لإميل بديع يعقوب، دار العلم للملايين، نشر1982م.
- فقه اللغة، علي عبد الواحد وافي، دار النهضة مصر القاهرة،1945م.
- الفهرست، لابن النديم، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت،1978م.
- في فقه اللغة وقضايا العربية، سميح أبو مغلي، دار مجدولاوي للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1- 1987م.

(ق)

- قصة الكتابة العربية، لإبراهيم جمعة، دار المعارف بمصر، ط 2(دت).
- قواعد إلقاء التجويد والإلقاء الصوتي، جلال الحنفي، لجنة إحياء التراث الإسلامي، بغداد مطابع الحرية،1987م.

(ك)

- كتاب أ لف باء في أنواع الآداب وفنون المحاضرات واللغة، لأبي الحجاج يوسف بن محمد البلوي المالقي الأندلسي، المعروف بابن الشيخ (ت604هـ)، المطبعة الوهبية بمصر، 1870م.
- كتاب أسرار العربية، للأنباري أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد، تحق: محمد بهجت البيطار، مطبعة الترقي دمشق، 1957م.
- كتاب الإبريز، لأحمد المبارك، أخذ مشافهة عن السيد عبد العزيز الدباغ، المطبعة المصرية الأزهرية ط1- 1306هـ.
- كتاب الأغاني، للأصفهاني أبو الفرج علي بن الحسين(356هـ)، تحق: عبد الستار فراج، دار الثقافة بيروت، ط 1958-1961م. وأيضا: طبع دار الكتب المصرية القاهرة.
- كتاب الكتاب لابن درستويه، أبو محمد عبد الله بن جعفر بن درستويه، نشره لويس شيخو، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1921م.
- كتاب المحكم في نقط المصحف، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني(ت444هـ)، تحق: د. عزة حسن، مط. دار الفكر دمشق، ط 2-1470هـ.
- كتاب المصاحف، لأبي داود السجستاني، تحق: د. آرثر جفري، مط: الرحمانية مصر،ط1-1936م.
- كتاب جمهرة اللغة، لابن دريد محمد بن الأسد الازدي، حيدر آباد، 1344هـ -1351هـ.
- كتاب سيبويه، أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحق: عبد السلام هارون، ج1 دار القلم،

1966م. وج2 دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968م. وج3 النهضة المصرية للكتاب، 1973م. وج4 الهيئة المصرية للكتاب، 1975م.

- الكتابة العربية، محمد شوقي أمين، دار المعارف القاهرة،1977م.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيوب الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري، دار المعرفة بيروت لبنان، (د ت).
- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، مكي بن ابي طالب القيسي(-437هـ)، تحق محي الدين رمضان، مط خالد بن الوليد، دمشق.

(ل)

- لسان العرب، لابن منظور، ترتيب: يوسف الخياط، دار لسان العرب بيروت،(د. ت) 1955م-1956م.
- لطائف الإشارات لفنون القراءات، للقسطلاني، تحق: عبد الصبور شاهين وآخر، لجنة إحياء التراث الإسلامي في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة، 1972م.
- لطائف البيان في رسم القران شرح مورد الظمآن، أحمد محمد أبي زيتخار، ط مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة مصر.
- اللغة والمجتمع، د. علي عبد الواحد وافي، مكتبة عكاظ السعودية، ط4-1983م.
- لغتنا والحياة، عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، معهد البحوث والدراسات القاهرة 1969م.

(م)

- مجمع فؤاد الأول للغة العربية 1946م، تيسير الكتابة العربية، مطبعة الأميرية القاهرة، مؤتمر المجمع سنة 1944م.
- مختصر فيما رسم في الكريم إسماعيل بن طاهر العقيلي ت 623هـ مخطوط دار الكتب المصري 260 قراءات وفيه ميكرو فيلم في معهد المخطوطات العربية31 لوحة.
- المخصص، لابن سيدة علي بن اسماعيل -458هـ، المكتب التجاري للطباعة، (أوفسيت

عن طبعة المطبعة الكبرى الاميرية) بالقاهرة، 1321هـ.

- مراتب النحويين، أبو الطيب اللغوي، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، مصر 1974م.
- مشكلات اللغة العربية، محمود تيمور، مكتبة الآداب القاهرة، 1956م.
- مصحف معلم التجويد الخاتمة، إعداد: صبحي طه، دار المعرفة دمشق.
- المعارك الأدبية في مصر منذ1914م-1939م، محمد كرد علي، وإسعاف النشاشيبي لأنور الجندي، (د.ت).
- معجم علم اللغة التطبيقي، محمد الخولي، مكتبة لبنان، ط الأولى 1986م.
- معجم علم اللغة النظري، محمد علي الخوري، مطبعة: لبنان، 1983م.
- معجم مقاييس اللغة، للأزهري أبو الحسن احمد بن فارس بن زكريا(ت458هـ) تحق: عبد السلام هارون اتحاد الكتاب العربي ط 2002هـ.
- مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن خلدون، مط: مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية الكبرى القاهرة، 1327هـ.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، تخريج وطبع حواشي أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1988م.
- المنح الفكرية ،على متن الجزرية الملا علي القارئ، مط الميمنية، مصر 1322هـ.

(ن)

- النجوم الطوالع على الدرر اللوامع في أصل مقرى الإمام نافع، شرح إبراهيم المارغني لمنظومة ابن بري، مط العصرية، تونس، ط مارس 1993م.
- النحو العربي ومناهج التحليل والتأليف، شعبان عوض محمد العبيدي، منشورات جامعة قاريونس 1989 م.
- نحو عربية أفضل، الجنيدي خليفة، دار مكتبة الحياة، بيروت، د ت.
- نحو عربية ميسرة، أنيس فريحة، دار الثقافة العربية، بيروت.

- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، إشراف: محمد علي الضباع، المكتبة التجارية الكبرى.

(و)

- الوافي في شرح الشاطبية، عبد الفتاح القاضي، طبع: شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (د ت).

ثانيا -المجلات والحوليات والدوريات

(أ)

- استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية، فارس الخوري، مقالة في المجمع العلمي العربي، مج 9، ج7، 1929م.

(ب)

- باب السؤال والاقتراح اللغة العربية الفصحى واللغة العامية، محرر الهلال، مقالة في مجلة الهلال، السنة 10، ج9، لسنة 1902م.
- بين العامية والفصحى، عبد الرازق البصير، مقالة في مجمع اللغة العربية القاهرة، ج41، 1978 م.

(ت)

- التفكير الصوتي عند العرب في ضوء سر صناعة الإعراب، هنري فليش، تحقيق: عبد الصبور شاهين، مقالة في مجلة مجمع القاهرة، مج 23، 1968م، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

(ح)

- الحروف اللاتينية هل تصلح الكتابة العربية؟، كارلو نللينو، مقالة في الهلال44،ج5، 1936م.

(خ)

- الخط العربي جماليا وحضاريا، شاكر حسن آل سعيد، مقالة في مجلة المورد، عدد الثالث،

مج 15، خريف 1986 م.

(د)

- دفاع عن الأبجدية والحركات العربية، حامد عبد القادر، مقالة في مجلة مجمع اللغة العربية القاهرة، ج 12، 1960 م.

(س)

- الساكن والمتحرك في علم اللغة العربية، د جعفر دك الباب، مقالة في مجلة اللسان العربي، العدد20 ،1983 م.

(ص)

- صور الحروف العربية، إلياس صالح بركات، مقالة في مجلة المقتطف، السنة 17، 1893م.

(ط)

- طرحت سؤالا، هل ينبغي تغيير الحروف العربية، أنستاس الكرملي، مقالة في مجلة الهلال، السنة 40، ج 10، 1932م.

(ع)

- العربية المحكية في مصر، المستشرق ويلمور، مقالة في المقتطف م27، ج2، 1902م.

(ك)

- الكتابة العربية بين نموها الراسي ونموها الأفقي، خليل محمود عساكر، مقترح في محمد حسن باكلا، محرر أبحاث الندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغير الناطقين بها، م1 مطابع جامعة الرياض، 1400هـ = 1980م.
- الكتابة العربية وأثرها في تكوين العادات اللغوية السليمة، محمود إسماعيل صيني، مقال في مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض، سنة 1976م.

(ل)

- اللغة العربية بين الواقع والادعاء، محمد محمد الخطابي، مقالة في اللسان العربي م14، ج

1، 1976م.

- اللغة العربية والكتابة الصوتية، د. رضوان القضماني، الموقف الأدبي، العدد 140- كانون الأول -1982م، عدد خاص باللسانيات، مجلة أدبية شهرية يصدرها اتحاد الكتاب العرب بدمشق.
- اللغة العربية والنجاح، محرر المقتطف، مقالة في المقتطف، س6، ج 6،1881م.
- اللغة الفصحى واللغة العامية، لاسكندر معلوف، مقالة في الهلال، س10، ج1902،12م.
- اللهجة العربية العامية، عيسى اسكندر معلوف، مقالة في مجمع اللغة العربية، ج 1، 1934م.

(م)

- المجامع العلمية اللغوية العربية، د. هلال نلتوت، مجلة الفكر العربي، عدد61، سنة 1990م.
- مشروع كتابة الحركات بحروف عربية واستعمال أبجدية واحدة للطبع والكتابة، زهير الشهابي، خلاصة مقال بعث به السيد الفاضل بالقدس المجمع العلمي العربي، م9، ج11، 1929 م.
- مهمة المصلح الاجتماعي، لطفي أحمد السيد، مقالة في مجلة الشؤون الاجتماعية، الأعداد 1-6، س 2، ع2 ،1941م.
- مؤامرة، محمد صالح عمر، مقالة في مجلة المستقبل العربي، السنة10، العدد99، 1987م.

(ن)

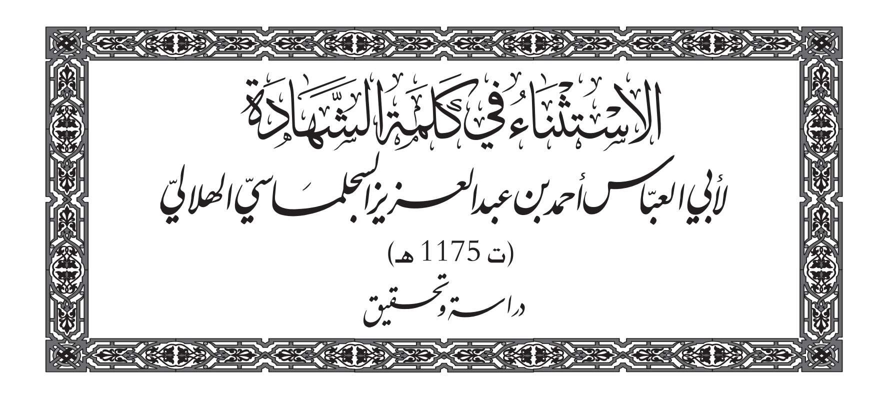
- نجاح العرب بتحسين لغتهم، نعمة أفندي شديد يافت، مقالة المقتطف، س12،ج1، 1887م.
- النقط والشكل في غير العربية، عبد الحي الفرماوي، مقال في مجلة الفيصل، العدد 50، جمادي الآخرة 1401ه، السنة الرابعة إبريل مايو، 1981م.

(ه)

- هل اللغة العربية صعبة؟، كيف يمكن تيسيرها؟، رشاد دار غوث، مقالة في اللسان العربي،

ع 5، 1967م.

- **هموم اللغة في عصرنا، حسام الخطيب، مقالة مجلة المعرفة، عدد178، سنة 1976م.**



الاستثناء في كلمة الشهادة
لأبي العبّاس أحمد بن عبد العزيز السجلماسيّ الهلاليّ
(ت 1175 هـ)

دراسة وتحقيق

د. محمد عمر علي بن حسين
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعة طرابلس

شهدت الحياة الثقافيّة في عصر السَّعْدِيِّينَ[1] بالمغرب الأقصىٰ جدلًا بين المتكلّمين في مسألة نوع الاستثناء في كلمة الشهادة؛ من ذلك الخلاف الذي وقع بين المشايخ الثلاثة: الشيخ أبي عبد الله محمّد بن عليّ الْخَرُّوبِيّ الطَّرَابُلُسِيّ (ت963هـ)، والشيخ أبي عبد الله محمّد بن أحمد الْيَسِّيثنيّ (ت959هـ)، والشيخ أبي محمّد عبد الله بن محمّد الْهِبْطِيّ (ت963هـ)، في هذه المسألة التي عرفت حينها بمسألة الهيللة، وذلك في المنفيّ المستثنىٰ منه، آلمعبود بالحق أم غيره؟ وأيدخل الحقّ سبحانه وتعالىٰ في ضمن المنفيّ بـ« لا »؛ فيكون الاستثناء متّصلا، أم لا يدخل في ضمنه؛ فيكون الاستثناء منفصلًا؟ واستمرّ الجدل في هذه المسألة إلىٰ أن جاء العصر الْعَلَوِيّ[2]، ولم

(1) الدولة السَّعْدِيّة قامت بالمغرب الأقصىٰ سنة 915هـ، واستمرت إلىٰ سنة 1069هـ، وعرف حكّامها بالأشراف السَّعْدِيِّين أو الْحَسَنِيِّين، وينتسبون إلىٰ الرسول ﷺ عن طريق الحسن بن عليّ رضي الله عنه. انظر موسوعة التاريخ الإسلاميّ والحضارة الإسلاميّة 158/4، 159.

(2) برزت الدولة الْعَلَوِيّة سنة 1075، بعد أن قضىٰ مؤسّسوها علىٰ الحكم القبليّ وزعامات الطرق الصوفيّة اللذين استمرّا ستّ سنوات بعد أفول الدولة السَّعْدِيّة، ويعرف حكّامها بالأشراف الفِيلَالِيِّينَ أو السِّجِلْمَاسِيِّينَ أو الْعَلَوِيِّينَ، وينتسبون إلىٰ الرسول ﷺ عن طريق الحسن بن عليّ رضي الله عنه، وحكمهم ما زال=

نعدم في هذا العصر من يتحدّث فيها، ويثير النقاش حولها؛ ما دفع العلّامة أبا عليّ الحسن بن مسعود الْيُوسِيّ (ت1102هـ) في «مناهج الخلاص» إلىٰ الحديث في هذه القضيّة، ومحاولة الفصل في الخلاف الذي دار بين الْخَرُّوبِيّ والْيَسِّيثنيّ والْهِبْطِيّ، والاطلاع علىٰ أقوالهم في المسألة من خلال ما وقف عليه في تقاييد الْهِبْطِيّ؛ والحكم بأنّ الاستثناء في الكلمة المشرّفة متّصل ليس غير[1]، ثمّ جاء بعده الشيخ أحمد بن عبد العزيز السِّجِلْمَاسِيّ، فسئل عن هذه المسألة؛ فأجاب عنها في هذه الرسالة التي أقدّم لها؛ وأكّد فيها ما ذهب إليه الْيُوسِيّ، وإن لم يكن قد اطلّع علىٰ ما كتبه الْيُوسِيّ إلّا بعد ما انتهىٰ من كتابتها كما ذكر في آخرها.

وقد وقفت علىٰ هذه الرسالة عند زيارتي إلىٰ خزانة مخطوطات مؤسّسة علّال الفاسيّ بالمغرب سنة 2008م، واطّلعت علىٰ أربع نسخ منها؛ فصورتها رقميًّا، ونسختها علىٰ جهاز الحاسوب، وقابلت بينها، وفي مستهلّ سنة 2015م اطّلعت علىٰ أربع نسخ مخطوطة من خلال شبكة الإنترنت؛ فتجدّد العزم منّي علىٰ إكمال ما بدأته، وإخراج هذا الرسالة في حلّة تليق بها.

وقد آثرتُ أن يكون إخراج الرسالة وما تقدّمها من دراسة في حلقتين؛ نظرًا لاشتمال العمل علىٰ صفحات تتجاوز الحدّ المسموح به لنشر البحوث بالمجلة. نُشِرَتِ الحلقة الأولىٰ في العدد السابق تحت عنوان «من أعلام المغرب، أحمد بن عبد العزيز السِّجِلْمَاسِيّ الْهِلَالِيّ (ت1175هـ)»، واشتملت علىٰ التعريف بالمؤلّف من خلال المطالب الآتية: نسبه ومولده

= مستمًّرا إلىٰ يومنا هذا. انظر موسوعة التاريخ الإسلاميّ والحضارة الإسلاميّة 158/4.

(1) انظر مناهج الخلاص من كلمة الإخلاص ص55 – 76، وص 101 – 104، والنبوغ المغربيّ 240/1، 241.

ونشأته، وشيوخه، ومكانته العلميّة، وتدريسه ومجالسه العلميّة، وتلاميذه، ومؤلّفاته، وصفاته وأخلاقه، وشعره، ووفاته.

أما هذه الحلقة فقد اشتملت علىٰ الآتي:

1- التعريف بالرسالة.

2- وصف النسخ المعتمدة في التحقيق.

3- منهج التحقيق.

4- النصّ المحقّق.

أوّلًا- التعريف بالرسالة:

اسم الرسالة:

يبدو أنّ السِّجِلْمَاسِيّ لم يضع لرسالته عنوانًا؛ إذ خلت النسخ الخطية التي رجعت إليها منه، والعنوان الذي أثبته لها ورد في فهرس مخطوطات مؤسّسة علّال الفاسيّ، ويظهر أنّ صانع الفهرس اقتبسه من قول المؤلّف في صدر رسالته: «فقد سئلت عن الاستثناء في كلمة الشهادة»، وورد العنوان -أيضًا- في موضع آخر من الفهرس بلفظ: الاستثناء في كلمة التوحيد[1].

نسبة الرسالة:

نسبة هذه الرسالة إلىٰ السِّجِلْمَاسِيّ جاءت صريحة في مستهل النسخ الخطية التي رجعت إليها في التحقيق؛ ففي النسخة (أ) ورد ما نصّه: «قال الشيخ الإمام العلّامة المحقّق أبو العبّاس سيّدي أحمد بن عبد العزيز السِّجِلْمَاسِيّ الهلاليّ، رضي الله عنه ونفعنا به»، ونحوه ما في باقي النسخ، مع اختلاف العبارات.

(1) انظر الفهرس الموجز لمخطوطات مؤسّسة علال الفاسيّ 204/3، 205.

ولم تنسب كتب التراجم التي رجعت إليها هذه الرسالة إليه سوىٰ ما جاء في اليواقيت الثمينة؛ فقد ذكر مؤلّفه أنّه طالع فهرس الهلاليّ، وأنّ الهلاليّ ذكر فيه من تآليفه رسالة في الاستثناء في كلمة الشهادة، أهو متّصل أم منفصل؟[1] ولم أقف علىٰ ما ذكره في فهرسيه الكبير والصغير، فلعلّه ذكره في فهرسه الأوسط.

ومن الجدير بالذكر أنّ عدم ذكر الكتاب في كتب التراجم أو فهارس الكتب لا يعني الشكّ في نسبة الكتاب إلىٰ مؤلّفه؛ لأنّ هذه المراجع لم تدع أنّها أحصت مؤلّفات العلماء كلّها[2].

موضوع الرسالة:

تناولت الرسالة إجابة سؤال وجه إلىٰ السِّجِلْمَاسِيّ عن نوع الاستثناء في كلمة الشهادة، وتحديد نوعه أهو متّصل، أم منفصل، أم قابل للأمرين باعتبارين، أم خارج عن الاحتمالين، أم محتمل لأربعة أوجه؟

منهج الرسالة ومحتواها:

بدأ السِّجِلْمَاسِيّ رسالته بعد البسملة والحمدلة والتصلية ببيان سبب تأليفها، وهو سؤال وجه إليه عن نوع الاستثناء في كلمة الشهادة، بعد ذلك تأتي الإجابة مجملة ببيان نوعه الذي ارتضاه ورفض غيره من الأوجه لأسباب عزاها إلىٰ عدم معرفة القائل بمعنىٰ المتّصل والمنفصل، أو عدم معرفته بمعنىٰ الكلّيّ؛ ولذا رأىٰ أن يذكر مقدّمتين قبل أن يفصّل ما أجمله في الإجابة: الأولىٰ بيّن فيها معنىٰ المتّصل والمنفصل عند النحاة، والثانية

(1) انظر ص20. وفيه: «أو منفصل»، والتصويب من نصّ الرسالة.
(2) انظر مناهج تحقيق التراث بين القدامىٰ والمحدثين ص74.

بيّن فيها معنىٰ الكليّ عند علماء المنطق؛ ليعود بعدهما إلىٰ تفصيل الإجابة التي أجملها أوّلًا، ويستعين بما أورده في المقدّمتين للتدليل علىٰ انفصال الاستثناء في الكلمة المشرّفة، وإبطال الأوجه المحتملة الأخرىٰ. ويختم السِّجِلْمَاسِيّ رسالته ببيان عذره في عدم الحديث عن نوع من الاستثناء؛ وهو الاستثناء المركّب من شيئين مثلًا، أحدهما بعض من المستثنىٰ منه، والآخر خارج عنه، كقولك: جاء الناس إلّا اثنين: رجلًا وفرسًا؛ لأنّه لم يقف عليه في استعمال العرب، وإن ثبت وجوده فيحكم عليه أنّه من الاستثناء المنفصل.

وتخلّل الرسالة بعض الاستطراد الخارج عن موضوعها؛ فقد ذكر السِّجِلْمَاسِيّ حكم همزة «إنّ» بعد «إلّا»، وهو يعترف أنه خرج عن الغرض بذكره هذا الاستطراد، ويعتذر عن ذلك بأنه لم ير من حقّق حكم هذه الهمزة، وأنه رأىٰ بعض الناس أخطؤوا فيها.

أسلوب الرسالة:

نظم الهلاليّ رسالته في جمل واضحة ومتنوعة ومترابطة، استوعبت المضامين التي يريدها المؤلّف وتفاصيلها، وخلت من الأخطاء اللغويّة ما عدا إقحامه الواو بعد «بل» في قوله: «بل والكافرين»، واشتمل أسلوبه -أيضًا- علىٰ مخالفة الأكثر في الاستعمال؛ فقد استعمل همزة التصوّر متبوعة بغير المسؤول عنه، واستخدم «أو» بدل «أم» بعد همزة التسوية، وعلّقت علىٰ ذلك في هوامش الرسالة.

مصادر الرسالة:

وظّف السِّجِلْمَاسِيّ في رسالته علم النحو والكلام والأصول والبلاغة والتفسير والقراءات، واستدل بأقوال السابقين، سواء في مسألة الاستثناء في

كلمة الشهادة أم في غيرها من المسائل التي عرض لها، واستعان في ذلك بعدّة مصنّفات، أشار إليها في أثناء الرسالة.

ثانيًا- وصف النسخ المعتمدة في التحقيق:

اعتمدت في إخراج هذه الرسالة علىٰ ثماني نسخ مخطوطة:

النسخة الأولىٰ- محفوظة بمكتبة مؤسّسة علال الفاسيّ، في ضمن مجموع رقمه (707)، تقع في (13) صفحة منه، من ص (258) إلىٰ ص (271)، بخطّ مغربيّ، معجم. ورمزت لها بالرمز (أ).

النسخة الثانية- محفوظة بمكتبة مؤّسسة علّال الفاسيّ، في ضمن مجموع رقمه (398)، تقع في (9) صفحات منه[1]، من ص (43) إلىٰ ص (51)، بخطّ مغربيّ، معجم. ورمزت لها بالرمز (ب).

النسخة الثالثة- محفوظة بمكتبة مؤسّسة علّال الفاسيّ، في ضمن مجموع رقمه (409)، تقع في (11) صفحة منه، من ص (5) إلىٰ ص (15)[2]، بخطّ مغربيّ، معجم. ورمزت لها بالرمز (ج).

النسخة الرابعة- محفوظة بمكتبة مؤسّسة علّال الفاسيّ، في ضمن مجموع رقمه (754)، تقع في (15) صفحة منه، من ص

(1) في الفهرس الموجز لمخطوطات مؤسّسة علّال الفاسيّ 204/3: أنّها تقع في (8) صفحات. وهو سهو من المفهرس.

(2) في الفهرس الموجز لمخطوطات مؤسّسة علّال الفاسيّ 204/3: أنّها تقع في (10) صفحات، من ص (5) إلىٰ ص (14). وهو سهو من المفهرس.

(210) إلىٰ ص (225)، بخطّ مغربيّ، معجم. ورمزت لها بالرمز (د).

النسخة الخامسة- من موقع مؤسّسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، في الشبكة الدوليّة، الرابط:

http://www.fondation.org.ma/fondation_ar/sitemap.html

وهي تقع في (13) صفحة، مكتوبة بخطّ مغربيّ، معجم. ورمزت لها بالرمز (هـ).

النسخة السادسة- من موقع مؤسّسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، في الشبكة الدوليّة، الرابط:

http://www.fondation.org.ma/fondation_ar/sitemap.html

وهي تقع في (15) صفحة، مكتوبة بخطّ مغربيّ، معجم. ورمزت لها بالرمز (و).

النسخة السابعة- من موقع مؤسّسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، في الشبكة الدوليّة، الرابط:

http://www.fondation.org.ma/fondation_ar/sitemap.html

وهي تقع في (25) صفحة، مكتوبة بخطّ مغربيّ، معجم. ورمزت لها بالرمز (ز).

النسخة الثامنة- من موقع المكتبة الرقميّة العربيّة، علىٰ الشبكة الدولية، الرابط: http://kadl.sa/Default.aspx

وهي تقع في (12) صفحة، مكتوبة بخطّ مغربيّ، معجم. ورمزت لها بالرمز (ح).

ويلاحظ على جميع النسخ أنّها خلت من تاريخ النسخ، ولم يرد فيها اسم الناسخ ما عدا النسخة (هـ) التي ورد في آخرها اسم الناسخ وهو: محمّد ابن إدريس بن الطيّب الوستريّ.

وهذه صور من المخطوطات:



صورة الصفحة الأولى من النسخة أ

صورة الصفحة الأولى من النسخة ب



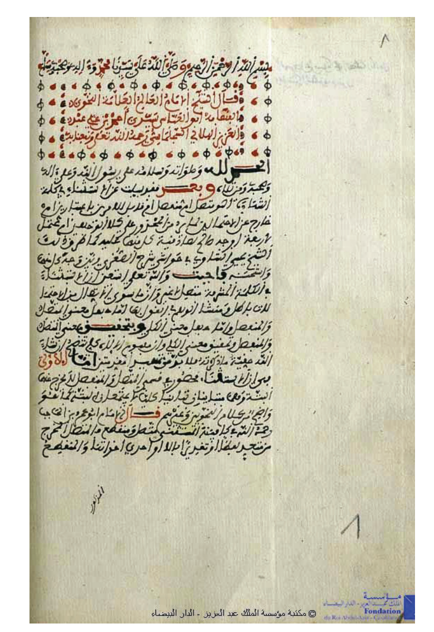
صورة الصفحة الأولى من النسخة ج



صورة الصفحة الأولى من النسخة د

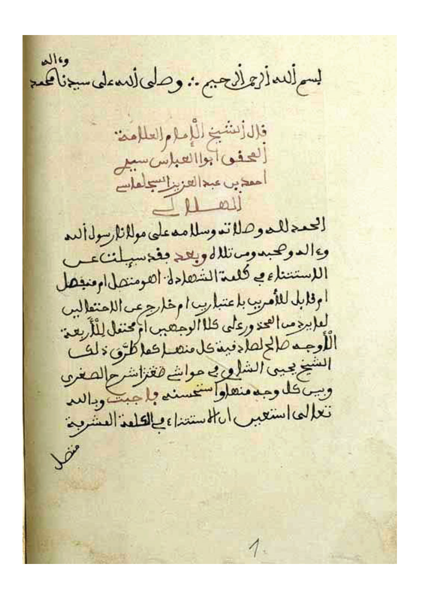


صورة الصفحة الأولى من النسخة هـ



صورة الصفحة الأولى من النسخة و

صورة الصفحة الأولى من النسخة ز


بسم الله الرحمن الرحيم .: وصلى الله على سيدنا محمد وءاله
قال الشيخ الإمام العلامة
المحقق أبو العباس سيدي
أحمد بن عبد العزيز السجلماسي
الهلالي
الحمد لله وصلاته وسلامه على مولانا رسول الله
وءاله وصحبه ومن تلاه وبعد فقد سئلت عن
الاستثناء في كلمة الشهادة أهو متصل أم منفصل
أم قابل للأمرين باعتبارين أم خارج عن الاحتمالين
لما بدر من العدد وعلى كلا الوجهين أم محتمل للأربعة
الأوجه صالح لصادقية كل منها كما ذكر ذلك
الشيخ يحيى الشاوي في حواشيه على شرح الصغرى
وبين كل وجه منها واستحسنه فأجبت وبالله
تعالى استعين أن الاستثناء في الكلمة المشرفة

صورة الصفحة الأولى من النسخة ح

ثالثًا- منهج التحقيق:

يتلخّص المنهج الذي اتّبعته في تحقيق نصّ الرسالة في الآتي:

1- إثبات النصّ المحقّق معتمدًا طريقة النصّ المختار؛ فكتبت في المتن ما اجتمعت عليه النسخ، وإذا اختلفت تخيّرت منها للمتن ما رأيته أنسب للسياق، وأصحّ في الاستعمال، وما أظنّ أنّه يفصح عن رأي المؤلّف ويؤدّي عبارته، فإن كانت العبارتان متساويتين أو متقاربتين اخترت ما عليه أغلب النسخ، وكذا اخترت من النصوص ما هو أتم وأوفىٰ، من ذلك النصوص القرآنيّة؛ فقد ترد في بعض النسخ مختصرة، وكذا أتممت الرموز والاختصارات التي وردت في بعض النسح، وهي: «هـ» ويعني «انتهىٰ»، و«ح» ويعني «حينئذ»، و«س» ويعني «سيبويه»، و«إلخ» ويعني «إلىٰ آخره». ولم أثبت من الفروق

إلّا ما يمثّل قراءة أخرىٰ للنصّ[1]، أمّا ما عداها من الفروق كالأخطاء أو زيادة بعض الكلمات أو نقصانها من غير أن تضيف الزيادة معنىٰ، أو يسبّب النقص خللا فيه؛ فإني أضربت عنه في الغالب؛ لئلّا أثقل الحواشي بما لا طائل وراءه، ومن ذلك العبارات التي يصدر بها الناسخ المخطوط، فإني أثبت ما ورد في النسخة (أ)، ولم أشر إلىٰ ما ورد في النسخ الأخرىٰ؛ ولم أثبت ما أضافه النسّاخ في ذيل الرسالة.

2- إجراء بعض التغييرات التي يسمح بها للمحقّق، من كتابة النصّ بما يوافق قواعد الإملاء الحديثة، ووضع علامات الترقيم، وضبط ما يحتاج إلىٰ ضبط.

3- حصر الشواهد القرآنيّة بين قوسين مزهّرين، ورسمها علىٰ ما يوافق رواية الإمام حفص عن الإمام عاصم.

4- تخريج الآراء والأقوال التي ذكرها المؤلّف منسوبة إلىٰ أصحابها من مؤلّفاتهم ما استطعت إلىٰ ذلك سبيلًا.

5- التعريف بالأعلام الذين ورد ذكرهم تعريفًا موجزًا.

---

(1) انظر تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث ص96.

رابعًا- النصّ المحقّق:

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّىٰ الله علىٰ سيّدنا ومولانا محمّد وعلىٰ آله وصحبه وسلّم

قال الشيخ الإمام العلّامة المحقّق أبو العبّاس سيّدي أحمد بن عبد العزيز السِّجِلْمَاسِيّ الهلاليّ، ﵁ ونفعنا به:

الحمد لله، وصلاته وسلامه علىٰ رسول الله، وآله وصحبه ومن تلاه.

وبعد[1]؛ فقد سئلت عن الاستثناء في كلمة الشهادة، أهو متّصل[2]، أم

(1) حذف المؤلّف «أمّا» قبل «بعد» لكثرة الاستعمال؛ ولوجود دليل عليها وهو الفاء، وذكر الرضيّ أنّ مثل هذا الحذف يطّرد إذا كان ما بعد الفاء أمرًا أو نهيًا، نحو: خالدًا فأكرم، وعليًّا فلا تهن، وذكر الشَّنَوَانِيّ أنّ الواو قبل «بعد» عوض عن «أمّا» المحذوفة، كما ذكر وجهًا آخر وهو أنّ وجود الفاء عقب «بعد» زائدة علىٰ توهّم «أمّا» لا علىٰ حذفها. انظر شرح الرضيّ علىٰ الكافية 474/4، وحاشية الشَّنَوَانِيّ علىٰ شرح مقدّمة الإعراب ص10، والنحو الوافي 509/4.

(2) الهمزة في كلام المؤلّف للتصوّر، وهو الاستفهام عن المفرد؛ والأكثر أن تستخدم الهمزة بدلًا من «هل» كما في عبارة المؤلّف؛ وأن يذكر بعد الهمزة المسؤولَ عنه مباشرة، وأوجبوا العطف بـ«أم» بدلًا من «أو»، ونقل أنّ «هل» قد تكون بمعنىٰ همزة التصوّر، وأنّه قد يلي الهمزة أو «هل» غير المسؤول عنه، كما ورد عند المؤلّف في هذا الموضع وغيره من المواضع في هذه الرسالة؛ ففي صحيح البخاريّ أنّ رسول الله ﷺ قال لجابر بن عبد الله ﵁: «هَلْ تَزَوَّجْتَ بِكْرًا أَمْ ثَيِّبًا؟»، وقال الشاعر (ابن الدمينة (ت نحو 130هـ)، أو الحسين بن مطير (ت 169هـ)، أو عليّ بن حسّان البكريّ):

هَلِ اللهُ عَافٍ عَنْ ذُنُوبٍ تَسَلَّفَتْ ... أَمِ اللهُ -إِنْ لَمْ يَعْفُ عَنْهَا- يُعِيدُهَا

ولم أقف علىٰ من استعمل «أو» مكان «أم»، إلّا ما ورد في رواية أبي عليّ المرزوقيّ (ت421هـ) في شرحه للحماسة، وأبي عُبَيْدٍ البكريّ (ت487هـ) في سمط اللآلي، للبيت السابق؛ فقد روياه بـ«أو» مكان «أم» علىٰ هذا النحو:

هَلِ اللهُ عَافٍ عَنْ ذُنُوبٍ تَسَلَّفَتْ ... أَوِ اللهُ -إِنْ لَمْ يَعْفُ عَنْهَا- مُعِيدُهَا

انظر ديوان ابن الدمينة ص51، والكتاب 169/3، 170، وصحيح البخاريّ 52/4، ومعجم الشعراء للمرزبانيّ ص134، وشرح ديوان الحماسة لأبي عليّ المرزوقيّ 1360/3، وشرح كتاب الحماسة لأبي القاسم الفارسيّ 140/3، وسمط اللآلي 178/1، والمطوّل ص409 -411، وشرح مغني اللبيب للدمامينيّ ص58، 73، 90، 91، 245، 246، 269، وتحقيق=

منفصل، أم قابل للأمرين باعتبارين، أم خارج عن الاحتمالين؛ لما يرد من المحذور على كلا الوجهين، أم محتمل للأربعة الأوجه، صالح لصادقيّة كلّ منها عليه، كما طَرَّقَ[1] ذلك الشيخ يحيى الشاويّ[2] في «حواشي شرح الصغرى»[3]، وبيّن وجه كلّ منها واستحسنه؟[4]

فأجبت، والله -تعالى- أستعين: أنّ الاستثناء في الكلمة المشرّفة متّصل لا غير[5]، وأنّ ما سوى الاتّصال من الاحتمالات باطل، ومنشأ الوهم في القول بها: إمّا جهل معنى المتّصل والمنفصل، وإمّا جهل معنى الكلّيّ، وبتحقيق معنى المتّصل والمنفصل، وتحقيق معنى الكلّيّ، وأنّ مفهوم «الإله» كلّيّ،

= إتحاف الإنس في الكلام على العلمين واسم الجنس، د. محمّد عمر بن حسين، مجلة اللسان المبين، العدد الثامن 1435هـ = 2013م، ص233، الهامش1.

(1) ضبط بالقلم في أ، ج، ز، ح، بتشديد الراء؛ أي: سهّل ذلك؛ يقال: طرّق طريقًا، إذا سهّله حتى طرقه الناس بسيرهم. ويجوز أن يكون بتخفيف الراء؛ أي: طَرَق وسلك ذلك المسلك، انظر تاج العروس (طرق) 72/26، 80.

(2) هو: أبو زكريّاء يحيى بن محمّد الجزائريّ المالكيّ الشهير بالشاويّ، نحويّ وفقيه ومتكلّم وناظم، ولد بمِلْيَانَة سنة 1030هـ، وتوفّي سنة 1096هـ في سفينة راحلًا للحج، ونقل جثمانه إلى القاهرة. انظر هديّة العارفين 533/2، والأعلام 169/8، ومعجم المؤلّفين 227/13.

(3) الصغرى وشرحها لأبي عبد الله محمّد بن يوسف السَّنُوسي (ت895هـ).

(4) قال يحيى الشاويّ عن الاستثناء في كلمة الشهادة: «وأمّا الاتّصال والانفصال فيحتمل هذا المقام أوجهًا أربعة على لحظ أو لحظين؛ وذلك أنا نعلم [أنّ] حقيقة المتّصل ما شمله الكلام الذي قبله، والمنفصل ما ليس كذلك؛ فمن هنا تتوجّه الأوجه الأربعة: فيقال: هو؛ أعني: «إلّا الله»، استثناء متّصل؛ لشمول الكلام السابق له؛ أي: أنّه إله. ويقال: إنّه منقطع؛ لأنّ الكلام الأوّل مشترك معه لفظًا ومجازًا لا حقيقة؛ وشرط الاتّصال اتّحاد الجنس. ويقال: لا متّصل؛ يعني: لمباينته؛ إذ لم يجامعها جنسًا، ولا منفصل؛ لأنّ المنفصل هو الذي لا يليق به اللفظ السابق؛ نحو: جاءت البقر إلّا زيدًا، أمّا هنا فاللفظ لا يليق إلّا به؛ فليس له نظير في الانفصال؛ فإذن ليس هو متّصلا ولا منفصلًا. ويقال: متّصل؛ يعني: لكونه يصدق اللفظ الأوّل عليه، منفصل؛ لكونه ليس من جنس الأوّل؛ فهو متّصل منفصل على اللحظين. فتأمّله؛ لأنّه نفيس، والله الهادي لا ربّ غيره». حاشية الشاويّ على شرح أمّ البراهين للسَّنُوسِيّ، اللوحة 145. وما بين المعقوفين في نصّ الشاويّ زيادة لإصلاح السياق.

(5) يرى بعض العلماء أنّ قولهم: «لا غير» لحن، والصواب عندهم أن يقال: «ليس غير»، والصحيح جوازه؛ لأنّه مسموع في كلام العرب. انظر تاج العروس (غير) 284/13، 285.

تتّضح -إن شاء الله- حقيقة ما ذكرته؛ فلا بدّ من تمهيد مقدّمتين:

أمّا الأولىٰ- فهي أنّ الاستثناء محصور في قسمي المتّصل والمنفصل، لا يخرج عنهما البتّة، وهما متباينان تباينًا كليًا، لا يجتمعان البتّة كما هو واضح من كلام النحويّين وغيرهم. قال الإمام أبو عمرو بن الحاجب، في «كافيته»: المستثنىٰ متّصل ومنقطع. فالمتّصل: المخرج من متعدّد، لفظًا أو تقديرًا، بـ«إلّا»، أو إحدىٰ أخواتها. والمنقطع: المذكور بعدها، غيرَ مخرج. انتهىٰ[1]. وقال الإمام أبو عبد الله بن مالك في «التسهيل» بعد تعريفه المستثنىٰ بما يشمل النوعين ما نصّه: «فإن كان بعضَ المستثنىٰ منه حقيقة فمتّصل، وإلّا فمنقطع». انتهىٰ[2].

فقد لاح من هذين النصّين أنّ بين الاتّصال والانفصال، وهو المعبّر عنه بالانقطاع، تقابل الشيء والمساوي لنقيضه؛ فلا يجتمعان في الاستثناء ولا يرتفعان؛ أمّا علىٰ تعريف ابن الحاجب فإنّ محصوله أنّ المذكور بعد الأداة إمّا مخرج أو ليس مخرجًا[3]، وأمّا علىٰ مُفَاد التسهيل فإنّ الواقع بعدها إمّا

---

(1) انظر الكافية في علم النحو لابن الحاجب ص25. وابن الحاجب هو: أبو عمرو عثمان بن عمر جمال الدين، مقرئ ونحويّ وأصوليّ وفقيه، كان أبوه حاجبًا فاشتهر بابن الحاجب، ولد بأَسْنا بصعيد مصر بعد سنة 570، أو 571هـ، وتوفّي بالإسكندريّة سنة 646هـ. انظر بغية الوعاة 134/2، 135، والأعلام 211/4.

(2) قال ابن مالك في تسهيل الفوائد ص101 معرّفًا المستثنى: «وهو المخرج تحقيقًا أو تقديرًا من مذكور أو متروك بـ«إلّا» أو ما بمعناها، بشرط الفائدة؛ فإن كان بعض المستثنىٰ منه حقيقة فمتّصل، وإلّا فمنقطع، مقدّر الوقوع بعد «لكنّ» عند البصريّين، وبعد «سوىٰ» عند الكوفيّين». وابن مالك هو: أبو عبد الله محمّد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك جمال الدين الطَّائيّ الْجَيَّانيّ، صاحب الألفيّة في النحو والصرف المشهورة، إمام في علوم العربيّة، ولد في جَيَّان، وانتقل إلىٰ بلاد دِمَشْق، وبها توفّي سنة 672هـ. انظر بغية الوعاة 130/1 وما بعدها، والأعلام 233/6.

(3) الأغلب أن تتكرّر «إمّا» فيقال: إمّا مخرج وإمّا ليس مخرجًا، ومن غير الغالب أن يحلّ محلّها ما يغني عنها، مثل «أو» كما في قول المؤلّف، أو «وإلّا»، نحو: إمّا أن يتكلّم المرء ليحمد =

بعض المستثنىٰ منه أو ليس بعضه؛ فالقسمة علىٰ كليهما دائرة بين النفي والإثبات؛ فالقسمان لا يجتمعان ولا يرتفعان ضرورة.

ثمّ إذا علمت أنّ الاستثناء منحصر في القسمين، وأنّ كليهما مباين لصاحبه كما هو الشأن في القسيمين؛ فاعلم أنّه لا بدّ في تحقّق الاتّصال من أمرين:

أحدهما- كون (المستثنىٰ بعضًا من المستثنىٰ منه، كما في عبارة «التسهيل».

والثاني- كون)[1] المستثنىٰ مخرجًا من المستثنىٰ منه باعتبار ما نسب إلىٰ المستثنىٰ منه، كما في عبارة «الحاجبيّة».

سواء كانت النسبة إسناديّةً أو غيرَها، كانت إيجابيّةً أو سلبيّةً أو غيرَهما كما في الإنشاء[2].

وأنّه لا بدّ في تحقّق الانفصال من انتفاء الأمرين أو أحدهما، كما تقتضيه المقابلة المذكورة بين القسمين.

مثال المتّصل في الإيجاب: ﴿فَشَرِبُواْ مِنۡهُ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡۚ﴾[3].

= وإلّا فليسكت. انظر مغني اللبيب 394/1، والنحو الوافي 614/3.

(1) ما بين القوسين سقط من ب بسبب انتقال النظر.

(2) الأفصح والكثير استعمال «أم» بعد همزة التسوية، ظاهرة كانت أم مقدّرة، وأجاز بعض النحاة استعمال «أو» بعدها، كما في قول المؤلّف، مستدلّين بقراءة ابن مُحَيصِن: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَي هِم أَنذَر تَهُم أَم لَم تُنذِر هُم لَا يُؤ مِنُونَ﴾، بحذف همزة التسوية، وبـ«أو» بدل «أم»، وبرأيهم أخذ مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة. انظر الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها للهذليّ ص413، 480، 481، وشرح مغني اللبيب للدمامينيّ ص248 - 250، و«في أصول اللغة» لمجمع اللغة العربيّة بالقاهرة 227/1، والنحو الوافي 587/3، 588، هامش الصفحتين.

(3) البقرة: 249.

ومثاله في السلب: ﴿مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾[1]. هذا في النسبة الإسناديّة.

ومثاله في النسبة الإيقاعيّة، أعني نسبة الفعل إلى المفعول: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[2]، ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾[3].

ومثاله في الإنشاء: ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ﴾[4]، وهي صالحة للإسناديّة والإيقاعيّة على قراءتي الرفع والنصب[5]؛ فالأوّل على القراءتين معًا؛ والثاني على الثانية فقط[6].

---

(1) النساء: 66.

(2) سورة ص: 82، 83.

(3) الأعراف: 83.

(4) قال تعالى: ﴿قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾. هود: 81.

(5) قرأ ابن كثير وأبو عمرو بالرفع، وقرأ باقي السبعة بالنصب. انظر السبعة ص338.

(6) يحتمل في الآية أن يكون الاستثناء فيها متّصلاً أو منقطعًا، وتمثيل المؤلّف بها على القول: إنّ الاستثناء فيها متّصل. وهو إمّا أن يكون واقعًا في النسبة الإسناديّة، وإمّا في النسبة الإيقاعيّة. فإذا أجرينا الاستثناء على أنّه واقع في النسبة الإسناديّة؛ فإنّ المستثنى منه «أحد» الواقع فاعلًا للفعل «يلتفت»، على اعتبار أنّ الضمير في «منكم» مخاطب به نبيّ الله لوط ﷺ وأهل بيته وإن كانوا غير مؤمنين؛ أي: لا يلتفت منكم أحد إلّا امرأتك؛ وهذا الاستثناء متّصل غير موجب، يجوز في المستثنى أن يكون مرفوعًا كما في قراءة ابن كثير وأبي عمرو، على أنّه بدل بعض من «أحد»؛ لأنّه فاعل للفعل «يلتفت». ويجوز أن يكون منصوبًا على الاستثناء كما في قراءة باقي السبعة. وإذا أجرينا الاستثناء على أنّه واقع في النسبة الإيقاعيّة؛ فإن المستثنى منه «الأهل» الواقع في محلّ نصب على أنّه مفعول به؛ أي: فأسر بأهلك إلّا امرأتك؛ على أنّ المراد بالأهل أهل بيته وإن كانوا غير مؤمنين، والمستثنى منه على هذا الوجه منصوب كما في قراءة باقي السبعة. ويحتمل أن يكون الاستثناء في الآية منقطعًا. فإذا كان المستثنى منه «الأهل»، كان المقصود بالأهل المؤمنين، وإن كانوا من غير أهل بيته، وهذا الاستثناء يجري على قراءتي الرفع والنصب؛ ففي قراءة الرفع يكون المستثنى الجملة «امرأتك إنّه مصيبها ما أصابهم»، وفي قراءة النصب يكون مفردًا. وإذا كان المستثنى منه «أحد»، على اعتبار أنّ الضمير في «منكم» مخاطب به الأهل المؤمنين، وإن كان من غير أهل بيته؛ فإن الاستثناء يجري على قراءتي الرفع والنصب أيضًا؛ فعلى قراءة الرفع يكون المستثنى الجملة، وعلى قراءة النصب يكون المستثنى مفردًا. ومنع بعض النحاة أن يكون المستثنى في قراءة الرفع=

ومثال المنفصل الذي تخلّف فيه الأمران: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[1]؛ فإنّ «الذين آمنوا» ليسوا بعضًا من مصدوق الضمير الواقع عليه الفعل؛ إذ هو عائد علىٰ «الذين كفروا» المتقدّم ذكرهم، وإنّ «الذين آمنوا» ليسوا بداخلين في ذلك الوعيد فَيُخْرَجُوا منه، وإنّما الاستثناء استدراك لبيان ما للمؤمنين عند الله تعالىٰ من عظيم الأجر الدائم علىٰ ما أفاده التنكير والوصف، علىٰ عادة التنزيل في شفع التحذير بالتبشير والعكس.

وهكذا كلّ استثناء منقطع إنّما هو استدراك؛ ولهذا يقدّره البصريّون بـ«لَكِنّ»[2]، وصرّح غير واحد من الأصوليّين والبيانيّين أنّ استعمال الأداة فيه مجاز[3]، ونصّ الأصوليّون علىٰ أنّه ليس من الْمُخَصِّصَات للعامّ، (ولا خلاف بينهم في ذلك[4]، والخلاف المحكيّ عندهم في «جمع الجوامع»

= بدلًا من «أحد»؛ لأنّها لم تسر معهم؛ فيتضمّنَها ضمير المخاطبين في «منكم»، بدلالة قراءة النصب؛ فإنّها أخرجتها من أهله الذين أمر أن يسري بهم، وجعل الاستثناء في الآية منقطعًا، والمستثنىٰ منه الجملة «امرأتك إنّه مصيبها ما أصابهم». وأجيب بأنّها لم يسر بها، ولكنّها شعرت بالعذاب فتبعتهم، ثم التفتت فهلكت. انظر شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح ص94، 95، والدرّ المصون 365/6 – 369، ومغني اللبيب 291/6 – 296، ومعجم القراءات 4/ 116– 118.

(1) قال تعالىٰ: ﴿بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُكَذِّبُونَ ۞ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ ۞ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾. الانشقاق: من الآية 22 إلىٰ 25.

(2) يعنىٰ «لكنّ» المشدّدة، ويقدّر بـ«سوىٰ» عند الكوفيين. انظر الكتاب 325/2، وتسهيل الفوائد ص101، وارتشاف الضرب 1500/3، 1501، والتذييل والتكميل في شرح التسهيل 169/8، 172.

(3) هذا المشهور عند الأصوليّين، قال سعد الدين التَّفْتَازَانيّ في التلويح علىٰ التوضيح 20/2: «قد اشتهر فيما بينهم أنّ الاستثناء حقيقة في المتّصل، مجاز في المنقطع، والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء، وأمّا لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحيّة في القسمين بلا نزاع»، وذكر في المطوّل ص673 أنّ: «الاستثناء المنقطع مجاز علىٰ ما تقرّر في أصول الفقه». وكون صيغ الاستثناء المنقطع مجازًا لأنّ صيغ الاستثناء موضوعة للإخراج، ولا إخراج في المنقطع.

(4) أورد الزَّرْكَشِيّ في البحر المحيط في أصول الفقه 284/3 فيه خلافًا، قال: «ما ذكرناه من كون الاستثناء مخصّصًا يشمل المتّصل والمنقطع. وقال بعضهم: الاستثناء من غير الجنس لا=

ليس في كونه مُخَصِّصًا، بل في أمر آخر[1]، وإنّما نبّهت عليه مع وضوحه لتوهّم بعض الناس أنّ الخلاف في كونه مُخَصِّصًا)[2].

ومثال المنفصل الذي انتفىٰ فيه الإخراج دون البعضيّة: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾[3]، كما اقتصر عليه أبو البقاء[4]؛ فإنّ «الذين ظلموا» بعض من «الناس»، لكن لم يُخْرَجُوا منهم باعتبار الحكم المذكور، وهو نفي كون الحجّة علىٰ المخاطبين؛ إذ لا حجّة لأحد ما عليهم، لكنّ الظالمين لعنادهم يجادلون بلا حجّة، ومن جعل الحجّة في الآية بمعنىٰ الكلام المحتجّ به وإن كان باطلًا؛ جعل الاستثناء فيها متّصلا[5].

ومن المنتفي فيه الإخراج فقط: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ

= تخصيص فيه ولا بيان؛ لأنّه لا يخرج من المستثنىٰ شيئًا، وإنّما هو جملة مستأنفة؛ فإن زعم الخصم أنّه يخصّص به، وأنّه مع المستثنىٰ جملة واحدة؛ فذلك اعتراف منه بأنّه من الجنس لا من غيره، وهو المطلوب. وقال ابن عطيّة في تفسير الاستثناء المنقطع: يخصّص تخصيصًا ما، وليس كالمتّصل؛ لأن المتّصل يخصّص من الجنس أو الجملة، والمنقطع يخصّص أجنبيًّا من ذلك. قلت: والتحقيق أنّ المتّصل يخصّص المنطوق؛ لأنه مستثنىٰ منه، وأمّا المنقطع فيخصّص المفهوم؛ لأنه مستثنىٰ منه؛ فإذا قيل: قام القوم إلّا حمارًا؛ فقبل ورود الاستثناء كان يفهم أنّه لم يقم غيرهم؛ فالاستثناء حينئذ من المفهوم المقدّر؛ وحينئذ فإنّما يصحّ جعله مخصّصًا إذا جعلناه للمفهوم عمومًا».

(1) الخلاف الذي حكاه تاج الدين السُّبْكِيّ في جمع الجوامع ص49 في الاستثناء المنقطع في كونه يندرج في الحقيقة أو المجاز أو غير ذلك. وانظر تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزَّرْكَشِيّ 737/2، 738، وشرح جلال الدين المحلّي علىٰ جمع الجوامع مع حاشية العطّار 44/2، 45، والثمار اليوانع علىٰ جمع الجوامع لخالد الأزهريّ 189/1.

(2) ما بين القوسين ليس في ب، ج، د، ح.

(3) البقرة: 150.

(4) انظر التبيان 128/1. وأبو البقاء هو: عبد الله بن الحسين الْعُكْبَرِيُّ، عالم بالأدب والنحو واللغة والفرائض والحساب، كان ضريرًا، أصله من عُكْبَرَا (بليدة علىٰ دجلة)، ومولده ببغداد، وبها توفّي سنة 616هـ. انظر بغية الوعاة 38/2، 39، والأعلام 80/4.

(5) ممّن ذهب إلىٰ هذا الرأي الطبريّ والزمخشريّ. انظر جامع البيان 685/2، 687، 688، والكشّاف 346/1، 347، والدرّ المصون 178/2.

ٱلۡأُولَىٰٓ ﴾[1]؛ لأنّ «الموتة الأولىٰ» بعض ما يصدق عليه مفهوم الموت، لكنّه ليس مخرجًا منه باعتبار الحكم المذكور، وهو نفي الذوق في الجنّة، كما هو ظاهر.

ومن المنفصل: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ﴾[2]؛ (فإنّ «اتّباع الظنّ» ليس بعضًا من العلم، سواء حمل عل اليقين أم علىٰ ما يشمل الظنّ؛ لأنّ «اتّباع الظنّ» غير الظنّ)[3]، خلافًا لمن جوّز فيه الاتّصال (علىٰ الحمل الثاني)[4]؛ إذ البعضيّة فيه منتفية لا محالة، وأمّا الإخراج فهو موجود فيه لو كان المراد مجرّد الإخراج، لكنّ المراد الإخراج من العامّ المذكور، أو المقدّر قبل الأداة، الأوّل في التامّ، والثاني في المفرّغ.

ولا ريب أنّ انتفاء البعضيّة ملزوم لانتفاء الإخراج من العامّ؛ لأنّ المستثنىٰ، متىٰ لم يكن بعضًا من العامّ لم يكن داخلًا فيه، ومتىٰ لم يكن داخلًا فيه لم يكن مخرجًا منه؛ لوضوح كونِ الإخراجِ فرعَ الدخولِ؛ ولهذا لم نمثل لما تخلّفت فيه البعضيّة دون الإخراج.

وبهذا تعلم أنّ تعريف ابن الحاجب أسدّ من تعريف ابن مالك؛ لأنّ الإخراج يستلزم البعضيّة، وهي لا تستلزمه.

ولا يرد علىٰ طرد تعريف ابن الحاجب للمنفصل دخول الواقع بعد «إلّا» التي بمعنىٰ «غير»، نحو: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾[5]، ونحو

---

(1) الدخان: 56.

(2) النساء: 157.

(3) ما بين القوسين حدث فيه سقط متفاوت في ب، ج، د، هـ، و، ح.

(4) ذهب إلىٰ هذا الرأي ابن عطيّة. انظر المحرّر الوجيز 134/2، والدرّ المصون 147/4. وما بين القوسين من ج، ح.

(5) الأنبياء: 22.

مثال سيبويه: «لو كان معنا رجلٌ إلّا زيدٌ لَغُلِبْنَا»[1]؛ لأنّ الضمير في قوله «بعدها» عائد إلىٰ «إلّا» المذكورة في تعريف المتّصل، وهي الحرفيّة التي يقع الإخراج بها، و«إلّا» التي بمعنىٰ «غير» اسم موصوف به، ظهر إعرابه في تاليه، ليس من الإخراج ولا من الاستثناء في شيء؛ (ولذا لا يرد ما بعدها علىٰ الحصر المذكور)[2].

وتعلم -أيضًا- أنّ تعريف المنفصل بأن يكون المستثنىٰ من غير جنس المستثنىٰ منه فاسدُ العكسِ؛ لخروج نحو: ما فيها إنسانٌ إلّا فرسًا[3].

فإن أجيب بأنّه أريد بالجنس ما يشمل النوع؛ أورد عليه خروج نحو: ما قال هذا عربيٌّ إلّا عجميًّا[4].

فإن أجيب بإرادة ما يشمل الصنف؛ أورد عليه خروج نحو: ما جاء أبوك إلّا أخاك، وما جاء الزيدون إلّا إخوانهم[5].

ويرد -أيضًا- خروج نحو: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ﴾[6]، علىٰ ما هو الظاهر فيه من الانفصال، وإن قيل بغيره كما مرّت الإشارة إليه.

---

(1) الكتاب 331/2. وسيبويه هو: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قَنْبَر الملقّب بسيبويه، إمام النحاة، ولد في إحدىٰ قرىٰ شيراز، ونشأ بالبصرة، توفّي سنة 180هـ، وقيل في سنة وفاته غير ذلك. انظر بغية الوعاة 231/2، 232، والأعلام 81/5.

(2) ما بين القوسين ليس في هـ.

(3) يقسّم «الكليّ إلىٰ الجزئيّات، كتقسيم الجنس إلىٰ الأنواع، والأنواع إلىٰ الأصناف، والأصناف إلىٰ الأشخاص» الكليّات 265/1. ووجه خروج المثال الذي ذكره المؤلّف ونحوه: أنّ المستثنىٰ والمستثنىٰ منه، وهما الفرس والإنسان من جنس واحد، وهو الحيوان.

(4) وجه خروجه: أنّ المستثنىٰ والمستثنىٰ منه، وهما العجميّ والعربيّ من نوع واحد، وهو الإنسان.

(5) وجه خروجه: أنّ المستثنىٰ والمستثنىٰ منه، وهما الأخ والأب، والإخوان والزيدون، من صنف واحد؛ إذ تجمعهما خصائص مشتركة.

(6) البقرة: 150، والعنكبوت: 46.

وتعلم -أيضًا- أنّ تعريف المتّصل بأن يكون المستثنىٰ من جنس المستثنىٰ منه فاسدُ الطردِ؛ لدخول ما خرج من الأوّل.

ويجاب بأنّ المراد بالجنس في التعريفين معًا معنىً شاملٌ للمستثنىٰ ولبقيّة (المستثنىٰ منه؛ وذلك بأن يكون المستثنىٰ في المتّصل داخلًا في عنوان)[1] المستثنىٰ منه دخول الجزئيّ تحت كلّيّه، أو الجزء تحت كلّه، وهذا عين المراد بالبعضيّة، وحينئذٍ لا يرد علىٰ التعريفين إلّا ما أشير إلىٰ وروده علىٰ صاحب التسهيل.

تنبيهان:

الأوّل- علم ممّا تقدّم أنّ المستثنىٰ المنفصل نوعان:

نوع يكون مخالفًا للمستثنىٰ منه في الحكم المذكور قبل «إلّا»، نحو: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾[2]، (ونحو: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾[3]؛ إذا لوحظ في الإضافة الإخلاص[4]، ونحو: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا﴾[5]، ونحو: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[6]، ونحو قوله[7]:

---

(1) ما بين القوسين سقط من أ، ز بسبب انتقال النظر.
(2) النساء: 157.
(3) الحجر: 42.
(4) الانقطاع في الآية مذهب ابن خروف، والاتّصال ذكره الزمخشريّ في الكشّاف، بناء علىٰ عدم ملاحظة معنىٰ الإخلاص في العبادة، فيشمل لفظ العباد المخلصين وغيرهم. انظر الكشاف 407/3، وشرح التسهيل لابن مالك 265/2.
(5) الواقعة: 25، 26.
(6) الشعراء: 77.
(7) مشطوران من السريع، وهما لجِرَان الْعَوْد في خزانة الأدب 15/10، والمعجم المفصّل في شواهد النحو الشعريّة 1179/3، وبلا نسبة في الكتاب 322/2. وهما في ديوانه ص97 من جملة سبعة أبيات، مع اختلاف في رواية أولهما، والأبيات هي:
قَــدْ نَـــدَعُ الْمَنْـزِلَ يَـا لَمِيـسُ =

وَبَـلْـدَةٍ لَـيْـسَ بِـهَـا أَنِـيـسُ
إِلَّا الْـيَعَـافِـيـرُ وَإِلَّا الْـعِـيـسُ

وقوله[1]:

وَلَا عَيْـبَ فِيهِـمْ غَيْـرَ أَنَّ سُـيُوفَهُمْ   بِهِـنَّ فُلُـولٌ مِـنْ قِـرَاعِ الْكَتَائِـبِ)[1]

ونوع لا يكون مخالفًا له فيه، نحو: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ﴾ الآية[3]، ونحو: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ الآية[4]، وهذا النوع لا يعرفه كثير من الناس؛ حتّىٰ قال بعضهم كما في «المغني»: إنّ «إلّا» في الآيتين بمعنىٰ «ولا»[5].

=
يَعْتَـسُّ فِيـهِ السَّبُـعُ الْجَـرُوسُ
الذِّئْـبُ أَوْ ذُو لِبَـدٍ هَمُـوسُ
بَسابِـسًا لَـيْـسَ بِـهَـا أَنِيـسُ
إِلَّا الْـيَـعَـافِـيـرُ وَإِلَّا الْـعِـيـسُ
وَبَـقَـرٌ مُـلَـمَّـعٌ كَـنُـوسُ
كَـأَنَّمَـا هُـنَّ الْجَـوارِي الْمِيـسُ

(1) البيت من الطويل، وهو للنابغة الذبيانيّ في ديوانه ص44، والكتاب 326/2، وخزانة الأدب 327/3، والمعجم المفصّل في شواهد النحو الشعريّة 96/1.

(2) ما بين القوسين جاء بدله في ب، ج، د، ح: «وقوله:

وَبَـلْـدَةٍ لَـيْـسَ بِـهَـا أَنِيـسُ
إِلَّا الْيَـعَـافِـيـرُ وَإِلَّا الْعِـيـسُ»

(3) قال تعالىٰ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي﴾. البقرة: 150.

(4) قال تعالىٰ: ﴿يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ۝ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًۢا بَعْدَ سُوٓءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. النمل: 10، 11.

(5) يعني أن «إلّا» بمعنىٰ واو العطف، وكرّر حرف النفي بعد الواو جوازًا لتأكيد النفي المتقدّم. ومجيء «إلّا» بمعنىٰ واو العطف عزاه ابن هشام في مغني اللبيب إلىٰ الأخفش والفرّاء وأبي عبيدة، وعزاه الأنباريّ في الإنصاف إلىٰ الكوفيين. ولم يقل به الأخفش في معاني الآيتين، وإنّما ذكر في معاني الآية الأولىٰ أنّ «إلّا» تكون بمعنىٰ الواو، ولم يجر التفسير عليه، ونقله الفراء في معاني الآيتين عن بعض النحويّين، وذكر أنّه صواب في التفسير، خطأ في العربيّة، ولم يجزه إلّا إذا سبقت «إلّا» باستثناء، نحو: لي علىٰ فلان ألف إلّا عشرة إلّا مائة؛ أي: إلا عشرة ومائة، وذكره أبو عبيدة في مجاز آية سورة البقرة فقط. انظر معاني القرآن للفراء 89/1، 287/2، ومجاز القرآن لأبي عبيدة 60/1، ومعاني القرآن للأخفش 162/1، 464/2، والإنصاف، المسألة 37، ص232، ومغني اللبيب 472/1 - 474.

وقال بعضهم -كما في «تفسير الجلالين»- في: ﴿إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾[1]: إنّها بمعنىٰ «بعد»[2]. ولا حاجة إلىٰ ذلك.

(وممّن نبّه عليه من النحويّين الإمام أبو حيّان، قال في «الارتشاف»: «والمنقطع ما لم يكن بعضَه، أو كان بعضَه، إلّا أنّ العامل غير متوجّه إليه». انتهىٰ[3]. ونحوه في «شرح التسهيل» لِلْمُرَابِط[4]. وممّن نبّه عليه من الأصوليّين الإمام الْقَرَافِيّ في كتابه الذي ألّفه في العموم والخصوص، وفي «التنقيح» وشرحه[5]، وهو في القرآن كثير)[6]، ومنه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾[7]، ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ﴾[8]، ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ

---

(1) قال تعالىٰ: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾. الدخان: 56.

(2) انظر تفسير الجلالين ص660. وهو قول الطبريّ في جامع البيان 67/21 - 69.

(3) ارتشاف الضرب 1500/3. وأبو حيّان هو: محمّد بن يوسف بن عليّ بن يوسف بن حيّان الغرناطيّ الأندلسيّ الجيّانيّ أثير الدين، نحويّ ولغويّ ومفسّر ومحدّث ومقرئ ومؤرّخ وأديب، ولد في غرناطة سنة 654هـ، وتنقّل إلىٰ أن أقام بالقاهرة، وبها توفّي سنة 745هـ. انظر بغية الوعاة 280/1، والأعلام 152/7.

(4) انظر كتابه نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل، الجزء الثاني، مخطوط بدار الكتب الوطنيّة بتونس، رقمه (3503)، اللوحة 115. والمرابط هو: أبو عبد الله محمّد المرابط بن محمّد بن أبي بكر الْقَشْتَالِيّ المغربيّ المالكيّ، الشهير بالصغير الدَّلَائِيّ، أو المرابط الصغير، أديب وشاعر وعالم بالعربية، ولد سنة 1021هـ، وتوفّي بفاس سنة 1089، أو 1090هـ. انظر هديّة العارفين 296/2، والأعلام 64/7، ومعجم المؤلّفين 199/11، 200. حقق الدكتور مصطفىٰ العربي في رسالة للدكتوراه قسمًا منه.

(5) انظر العقد المنظوم في الخصوص والعموم 197/2 - 200، وشرح تنقيح الفصول ص239، 240. والْقَرَافِيّ هو: أبو العبّاس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين الصِنْهَاجيّ الْقَرَافِيّ، فقيه وأصوليّ ومفسّر ومشارك في علوم أخرىٰ، ولد بمصر سنة 626هـ، وبها توفّي سنة 684هـ. انظر الأعلام 94/1، 95، ومعجم المؤلّفين 158/1.

(6) ما بين القوسين ورد بدله في ب، ج، د: «وهذا النوع الثاني في القرآن كثير»، وهو كذلك في ح من دون لفظ «النوع»، وعبارة «في كتابه الذي ألّفه في العموم والخصوص، وفي التنقيح وشرحه» وردت في وفقط.

(7) النساء: 92.

(8) الغاشية: 22، 23.

﴿إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[1]، في أحد الأوجه[2]، ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾[3]، ومنه قول الشاعر[4]:

فَتًى كَمُلَتْ أَخْلَاقُهُ غَيْرَ أَنَّهُ جَوَادٌ فَمَا يُبْقِي مِنَ الْمَالِ بَاقِيَا

ومن أمثلة ابن مالك: «إنّ لفلان مالًا إلّا أنّه شَقِيّ»)[5].

وبهذا تعلم أنّ ما دلّ عليه كلام غير واحد من أنّ الاستثناء -ولو منفصلًا- لا بدّ فيه من مخالفة ما بعد الأداة لما قبلها، ليس المراد به خصوص المخالفة في الحكم الذي قبل الأداة كما قد يتوهّم، بل المراد به مطلق المخالفة، (الصادق بالمخالفة)[6] فيما قبل الأداة كما في النوع الأوّل، وبالمخالفة في غيره كما في النوع الثاني.

التنبيه الثاني- المستثنىٰ المنفصل يكون مفردًا، وهو ظاهر، ويكون جملة،

---

(1) النساء: 148.

(2) في هذا الاستثناء ثلاثة أقوال: الأوّل- أنّه استثناء منقطع، وهو الوجه الذي أورد المؤلّف الآية من أجله؛ أي: لكنّ من ظلم له أن ينتصف من ظالمه بما يوازي ظُلَامَتَه. والثاني أنّه متّصل، والمستثنىٰ منه إمّا أن يكون فاعل المصدر «الجهر»؛ أي: لا يحبّ الله أن يجهر أحدٌ بالسوء إلّا من ظُلِمَ، وإمّا أن يكون «الجهر»، علىٰ حذف مضاف من المستثنىٰ؛ أي: لا يحبّ الله الجهر بالسوء إلّا جهر من ظُلِمَ. والثالث- أنّه مفرّغ، فـ«من» علىٰ هذا فاعل للمصدر «الجهر»، والتفريغ لا يكون إلّا في نفي أو شبهه، ولكن لمّا وقع الجهر متعلّقًا للحبّ الواقع في حيّز النفي ساغ ذلك. انظر الدرّ المصون 134/4، 135.

(3) النساء: 22.

(4) البيت من الطويل، وهو للنابغة الجعديّ في ديوانه ص188، والكتاب 327/2، وخزانة الأدب 334/3، والمعجم المفصّل في شواهد النحو الشعريّة 1079/2، وفيه كما في الكتاب: «كملت خيراته».

(5) شرح التسهيل 267/2. وأصل التمثيل لسيبويه في الكتاب 319/2. وما بين القوسين ليس في ب، د، وورد بدله في ج: «وممن نصّ علىٰ هذا النوع من النحويّين أبو حيّان في الارتشاف، ومن الأصوليين الْقَرَافِيّ في شرح التنقيح وغيره»، وهو كذلك في ح من دون لفظ «وغيره».

(6) ما بين القوسين ليس في ح.

وجعل منه ابن خَرُوف[1]: ﴿إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ﴾[2]، علىٰ أنّ «مَنْ» مبتدأ، وما بعد الفاء خبره[3]؛ وتكون الجملة حينئذٍ في محلّ نصب كما في «المغني»[4] و«شرحي التسهيل» للمراديّ[5] والدمامينيّ[6]، ومنه ما نقل سيبويه عن العرب: «والله لأفعلنّ كذا وكذا إلّا حِلُّ ذلك أن أفعل كذا وكذا» انتهىٰ[7]، فـ«حِلُّ» مبتدأ، و«أن أفعل» خبره، والاستثناء منقطع؛ أي: لكنّ كفّارة ذلك القسم، إن حَنِثْتُ فيه، أن أفعل كذا وكذا، وزعم بعض النحويّين أنّه لا يكون إلّا جملة، وتأوّل ما جاء مفردًا[8]، وهو مردود[9].

---

(1) ابن خروف هو: أبو الحسن عليّ بن محمّد بن عليّ الأندلسيّ، أديب ونحويّ وأصوليّ وفرضيّ، من أهل إِشْبِيلْيَة، وبها توفّي سنة 609هـ، وقيل في سنة وفاته غير ذلك. انظر بغية الوعاة 203/2، والأعلام 330/4، ومعجم المؤلّفين 221/7.

(2) قال تعالىٰ: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ۝ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ﴾. الغاشية: 22، 23، 24.

(3) دخلت الفاء في الخبر لتضمّن المبتدأ معنىٰ الجزاء. انظر شرح التسهيل لابن مالك 266/2.

(4) انظر مغني اللبيب 239/5. وشرح التسهيل لابن مالك 266/2.

(5) انظر شرح التسهيل للمراديّ ص524. والمراديّ هو: أبو محمّد الحسن بن قاسم بن عبد الله المراديّ المصريّ بدر الدين، المعروف بابن أمّ قاسم: نحويّ ولغويّ وفقيه ومفسّر، مولده بمصر، وشهرته وإقامته بالمغرب، توفّي سنة 749هـ. انظر بغية الوعاة 517/1، والأعلام 211/2.

(6) الدمامينيّ هو: محمّد بن أبي بكر بن عمر القرشيّ المخزوميّ بدر الدين المعروف بابن الدمامينيّ، فقيه ونحويّ وأديب، ولد في الإسكندريّة سنة 763هـ، وتوفّي بالهند سنة 837، أو 838هـ. انظر بغية الوعاة 66/1، والأعلام 57/6.

(7) الكتاب 342/2.

(8) جعلوا «إلّا» في الاستثناء المنقطع وما بعدها كلامًا مستأنفًا، و«إلّا» بمعنىٰ «لكنّ»، والمستثنىٰ اسمها منصوب بها، والخبر محذوف، وممّن ذهب هذا المذهب أبو الحجّاج بن يسعون. انظر ارتشاف الضرب 1500/3، 1501، وشرح التسهيل للمراديّ ص524.

(9) ردّه أبو عليّ الفارسيّ بأنّ «إلّا» تشبه «لكنّ» من جهة المعنىٰ لا من جهة اللفظ، واستدلّ علىٰ انتصاب ما بعد «إلّا» علىٰ الاستثناء بنحو قولك: جاء القوم غيرَ النساء، فـ«غير» منصوبة علىٰ الاستثناء، ولا يمكن أن يدّعىٰ أن تكون مستأنفة وخبرها محذوف، والجملة في محلّ نصب؛ لأنّ الخبر إذا أضمر وجب أن يكون مرفوعًا، كما كان كذلك عند من ادّعىٰ أنّ «إلّا» بمنزلة «لكنّ» معنىٰ ولفظًا، وليس ثمّة عاملٌ للخبر إذا كانت أداة الاستثناء «غير». انظر المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديّات ص493، 494، وارتشاف الضرب 1501/3، والتذييل والتكميل في شرح التسهيل 170/8، 171.

ويتفرّع علىٰ صحّة حلول الجملة محلّ المستثنىٰ المنقطع صحّة كسر همزة «إنّ» الواقعة موقعه، ولم أر من حقّق حكم الهمزة بعد «إلّا»؛ فعنّ لي أن أُحَصِّلَ[1] ما لديّ من ذلك، وإن كان خارجًا عن الغرض؛ لأنّي رأيت بعض الناس غَلِطُوا فيه؛ فأقول: الاستثناء ينقسم إلىٰ متّصل مفرّغ وتامّ، وإلىٰ منفصل.

فالمفرّغ حكم همزة «إنّ» بعد «إلّا» فيه حكمها عند عدم «إلّا»؛ فيجب فتحها في نحو: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَـٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ﴾[2]؛ لأنّه في محلّ رفع علىٰ الفاعليّة، ومنه: ما أعجبني منه إلّا أنّه يقرأ القرآن، خلافًا لما في التصريح[3]، ويجب كسرها في نحو: ما قلت إلّا إنّ زيدًا قائمٌ؛ لأنّها محكيّة، ونحو: ﴿إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ﴾[4]؛ لأنّها في محلّ حال، ويجوز الأمران في نحو: ما حَلَفْتُ إلّا إنّ زيدًا قائمٌ، وما خير القول إلّا إنّي أَحْمَدُ الله.

والمتّصل التامّ يجب فتحها فيه إن لم تكن بدلًا نحو: أعجبتني أحواله إلّا أنّه فيه حِدَّة، أو كانت بدلًا والعامل غير قول نحو: ما أعجبني منه شيء إلّا أنّه يقرأ القرآن، ويجب كسرها إن كان قولًا نحو: ما قلت شيئًا إلّا إنّ زيدًا قائمٌ.

والمنفصل يصحّ فيه الأمران؛ لصحّة تقدير المفرد والجملة بعد الأداة، نحو: المرء مَجْزِيٌّ بعمله إلّا إنّ عفو الله واسع، يصحّ الكسرُ؛ إذ المعنىٰ: لكنّ عفو الله واسع، والفتحُ؛ لصحّة حلول المفرد محلّها؛ أي: إلّا سعةَ عفو الله،

---

(1) في ب: «أفصّل»، وفي د: «أجمل».

(2) التوبة: 54.

(3) يعني خلاف قول ابن الخبّاز الذي نقله الشيخ خالد الأزهريّ في التصريح 216/1؛ فقد ذهب في كتابه الكفاية إلىٰ أنّه يجب كسر «إنّ» بعد «إلّا»، نحو: ما يعجبني فيه إلّا إنه يقرأ القرآن.

(4) قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾. الفرقان: 20.

كما قال تعالىٰ: ﴿إِلَّا رَحْمَةً مِّنَّا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾[1]، في بعض الأعاريب[2]، (والله تعالىٰ أعلم؛ فحافظ علىٰ ما سمعت هنا من ضابط المتّصل والمنفصل)[3]، واعرف قدره؛ فإنّ كثيرًا من الناس لا يحقّقونهما هذا التحقيق، والله -سبحانه وتعالىٰ- وليّ التوفّيق.

وأمّا المقدّمة الثانية- فهي أنّ الكليّ، حسبما شاع في فنّ المنطق شيوعًا لا يحتاج معه إلىٰ استظهار، هو المفهوم الذي لا يمنع مجرّد تصوّره من صدقه علىٰ متعدّد، ولا يشترط إمكان وجود شيء من أفراده خارجًا، فضلًا عن وجودها وعن تعدّدها؛ فيصدق بما أفراده مستحيلة كالشريك، وجمع الضدّين، وبما أفراده معدومة ممكنة كالعنقاء إن صحّ أنّها لم توجد[4]، وبما وجد منه فرد واحد واستحال غيره، ومن هذا القسم «الإله» حسبما أوضحه السعد في «المطوّل»[5]

---

(1) قال تعالىٰ: ﴿وَإِن نَّشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنقَذُونَ ۝ إِلَّا رَحْمَةً مِّنَّا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾. سورة يس: 43، 44.

(2) في هذا الاستثناء أوجه: الأوّل- أنّه استثناء منقطع كما ذكر الّمؤلف؛ لأنّ الرحمة ليست من الصريخ ولا من مفهوم الضمير في «ينقذون»، و«رحمة» علىٰ هذا منصوب علىٰ الاستثناء؛ أي: لكنّ رحمة منّا ومتاعًا يكونان سببًا لنجاتهم. الثاني- أنّه استثناء مفرّغ، و«رحمة» منصوب علىٰ المفعول له، أو علىٰ إسقاط الخافض؛ أي: إلّا برحمة. وذكر بعضهم أنّ «رحمة» منصوب علىٰ المصدر بفعل مقدّر؛ أي: إلّا أن نرحمهم رحمة، ونمتّعهم تمتيعًا. وفيه حذف العامل، وحذف الحرف المصدريّ، ورجوع بالكلام إلىٰ ظاهر الآية؛ لأنّ التقدير علىٰ هذا الرأي: إلّا رحمتنا إيّاهم؛ فيجري في المستثنىٰ المصدر المؤوّل الخلاف المتقدّم. انظر الدرّ المصون 272/9، وروح المعاني 28/12.

(3) ما بين القوسين سقط من أ، وقوله: «والله تعالىٰ أعلم» لم يرد في و.

(4) أورد المسعوديّ في مروج الذهب 225/2، 226 حديثًا لو صحّ لدلّ علىٰ أنّ العنقاء كانت موجودة ثمّ قطع نسلها، وبقيت صورتها تحكىٰ في البسط، ونقله مختصرًا عنه كلّ من الحافظ ابن حجر في الإصابة 359/3، والمتقي الهنديّ في كنز العمال 337/12، وكذا ذكره السخاويّ في الأجوبة المرضيّة 696/2 من غير أن يعزوه إلىٰ المسعوديّ.

(5) انظر المطوّل ص216. والسعد هو: مسعود بن عمر بن عبد الله التَّفْتَازَانِي، سعد الدين، عالم مشارك في علوم العربيّة والفقه والأصول والمنطق، ولد بِتَفْتَازَان من بلاد خُرَاسَان سنة 712هـ، وتوفّي بسَمَرْقَنْد سنة 791هـ، ودفن في سَرْخَس. انظر بغية الوعاة 285/2، والأعلام 219/7.

وابن عرفة في «التفسير»[1] وغيرهما كالسَّنُوسِيّ[2]، وبما وجد منه فرد واحد ولم يستحل غيره كالشمس، وبما وجدت منه أفراد كالإنسان والحركة.

والحاصل -كما في «حاشية السيّد علىٰ الْقُطْب»- أنّ المعتبرَ في الكليّة وكذا في الجزئيّة حالُ (المفهومات في العقل لا حال)[3] المفهومات في أنفسها[4]؛ فما لا يمنع نفس حصوله في العقل من فرض صدقه علىٰ متعدّد -كلّيٌّ، وإن كان في نفسه لا يقبل التعدّد خارجًا لقيام البرهان علىٰ ذلك، ثمّ إنّ كلّ فرد من أفراد الكلّيّ الذي لا يمنع نفس تصوّره من صدقه عليها هو بعض من جميع تلك الأفراد بالضرورة، فمتىٰ حكم علىٰ جميع الأفراد إيجابًا أو سلبًا، أو نسب إلىٰ تلك الأفراد أمر، ثمّ أخرج من تلك الأفراد بعضها بأداة الاستثناء فهو متّصل؛ لتحقّق البعضيّة له والإخراج اللذين هما ضابط الاتّصال علىٰ ما سلف إيضاحه، ولا فرق في ذلك بين كون الأفراد موجودة، وبين كونها معدومةً، أو بعضها موجودًا، وبعضها معدومًا.

وإذا تمهّدت المقدّمتان فنقول: الاستثناء في قولنا: لا إله إلّا الله، متّصل قطعًا، وبقيّة الاحتمالات التي في السؤال باطلة قطعًا.

---

(1) انظر تفسير ابن عرفة 172/1. وابن عرفة هو أبو عبد الله: محمّد بن محمّد بن عرفة الْوَرْغَمِيّ، إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره، ولد بها سنة 716هـ، وبها توفّي سنة 803هـ. انظر بغية الوعاة 229/1، 230، والأعلام 43/7.

(2) انظر شرح أمّ البراهين للسنوسيّ ص73، 74. والسنوسيّ هو: أبو عبد الله محمّد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسيّ التِّلِمْسَانِيّ الحسنيّ، عالم تِلِمْسَان في عصره وصالحها، ولد سنة 832هـ، وتوفّي بتِلِمْسَان سنة 895هـ. انظر الأعلام 154/7، ومعجم المؤلّفين 132/12.

(3) ما بين القوسين سقط من ح.

(4) انظر حاشية السيد الشريف الجرجانيّ علىٰ شرح قطب الدين الرازيّ للرسالة الشمسيّة في المنطق للكاتبيّ 236/1، 237. والسيّد هو: عليّ بن محمّد بن عليّ، المعروف بالشريف الجرجانيّ، ولد سنة 740هـ، وتوفّي بشيراز سنة 816هـ. والقطب هو: أبو عبد الله محمّد أو محمود بن محمّد الرازيّ، قطب الدين، ولد سنة 694هـ، وتوفّي بدمشق سنة766 هـ. انظر بغية الوعاة 196/2، 197، 281، والأعلام 7/5، 38/7.

أمّا بيان اتّصاله فلأنّ البعضيّة والإخراج اللذين بهما يتحقّق الاتّصال متحقّقان.

دليل البعضيّة أنّ «الإله» في الكلمة المشرّفة كلّيّ حسبما مرّ؛ ولذلك صحّ دخول «لا» النافية للجنس عليه، ومعناه فيها: المعبود بحقّ، كما في «المطوّل»[1]؛ لغلبة استعماله في المعبود بحقّ، كما ذكره السعد في حاشية الكشّاف[2]، وإن كان أصل وضعه لمطلق المعبود، على ما في «القاموس» وغيره[3]، ولا يخفى أنّ مفهوم «المعبود بحقّ» كلّيّ، وأنّ «الله» علم على الفرد الحقّ الذي انحصر فيه ذلك الكلّيّ خارجًا، وقام البرهان على استحالة ما سواه من أفراد ذلك الكلّيّ، ومن الضروريّ أنّ الفرد الواحد بعض من جملة الأفراد.

ودليل الإخراج أنّ الأداة موضوعة لذلك، كما صرّح به الأئمّة، وأنّه لو لم يخرج من الأفراد التي نفي وجودها على سبيل الاستغراق مع شمول اللفظ له لكان منفيًّا في جملة الأفراد، ولكانت الكلمة المشرّفة تعطيلًا لا توحيدًا، واللازم باطل بلا شبهة.

وكفى في كونه متّصلا تصريح أئمّة العربيّة بذلك، واختيار كثير منهم الرفع، وتصريحهم بأنّ المستثنى إذا رفع فهو بدل بعض من كلّ عند البصريّين[4].

---

(1) انظر المطوّل ص216.

(2) انظر حاشية السعد على الكشّاف اللوحة 9، وأصل الكلام للزمخشريّ في الكشّاف 108/1، وفيه يقول: «والإله من أسماء الأجناس كالرجل والفرس، اسم يقع على كلّ معبود بحقّ أو باطل، ثمّ غلب على المعبود بحقّ، كما أنّ النجم اسم لكلّ كوكب، ثمّ غلب على الثريّا، وكذلك السنة على عام القحط، والبيت على الكعبة، والكتاب على كتاب سيبويه».

(3) انظر مادة (أله) في لسان العرب 467/13، والقاموس المحيط ص1242.

(4) انظر الكتاب 311/2، وشرح التسهيل لابن مالك 282/2، والتذييل والتكميل في شرح التسهيل 212/8، 213، والمقاصد الشافية 359/3.

وأمّا بطلان كونه منقطعًا فلما علمت من أنّ الاتّصال والانفصال علىٰ طرفي نقيض، متىٰ صحّ أحدهما بطل الآخر، وقد صحّ الاتّصال فبطل الانفصال، قال العارف بالله سيّدي عبد الرحمن الفاسيّ في «الفرائد السنيّة»[1] عند قول الإمام السَّنُوسِيّ: فالمنفيّ كلّ فرد من أفراد الإله غير مولانا، إلىٰ آخره، ما نصّه: يشير إلىٰ أنّ الذاكر لهذه الكلمة لم يقصد قطّ استغراق النفي حتّىٰ يلزمه الكفر، بل بنىٰ كلامه علىٰ نفي ألوهيّة غير الله، وقصر الألوهيّة علىٰ الله، وبذلك يتحقّق كون الاستثناء في الكلمة المشرّفة متّصلا، وما يحكىٰ عن ابن حزم من الانقطاع؛ بناء علىٰ أنّه لا جنس له تعالىٰ حتّىٰ يكون متّصلا[2] - قولُ من لم يتصوّر حقيقة الكلّيّ؛ فإنّ «الإله» كلّيّ، ومجرّد إدراك معنىٰ الكلّيّ لا يمنع من الشِّرْكَة؛ ولذا لم يغن دليل وجود الإله عن دليل وحدانيّته. انتهىٰ.

وأقول: يقال لمن زعم أنّه منفصل: ما معنىٰ «الإله» الذي نُفِيَتْ أفراده علىٰ سبيل الاستغراق؟ آلمعبود بحقّ، أم المعبود بباطل، أم مطلق المعبود الشامل لهما؟

فإن قال الأوّل لزمه الكفر، والعياذ بالله؛ لزعمه أنّ الله -تعالىٰ وتقدّس- لا يصدق عليه أنّه معبود بحقّ، وإذا لم يصدق عليه ذلك صدق عليه نقيضه ضرورة، لاستحالة ارتفاع النقيضين؛ فيكون مدلول الكلمة علىٰ هذا التقدير

---

(1) هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمّد الفاسيّ الفِهْرِيّ الشهير بالعارف، من علماء المغرب، ولد سنة 972هـ، وتوفّي سنة 1036هـ، ولعل كتابه «الفرائد السنيّة» هو إحدىٰ الحاشيتين اللتين ألّفهما علىٰ شرح السنوسيّ لأمّ البراهين، وقد طبعت إحداهما طبعة حجريّة بفاس سنة 1308هـ. انظر شجرة النور الزكيّة 299/1، ومعجم المطبوعات المغربيّة للإدريسي ص264، 265. وفي أ، ب، ز، ح: «الفرائض»، وفي و «الفوائد»، بدل «الفرائد».

(2) انظر الإحكام لابن حزم 14/4. وابن حزم هو: أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهريّ، عالم الأندلس في عصره، ولد بقرطبة سنة 384هـ، وتوفّي في بادية لَبْلَة بالأندلس سنة 456هـ. انظر الأعلام 254/4، ومعجم المؤلّفين 16/7.

الفاسد نفي كلّ فرد من أفراد المعبود بحقّ دون إخراج شيء منها أصلًا، وإثبات فرد واحد لا يصدق عليه ذلك العنوان، أعني مفهوم المعبود بحقّ؛ لأنّ ذلك قضية جعل الاستثناء منقطعًا، وتذكر ما مرّ عن الأصوليّين من كون الاستثناء المنقطع ليس فيه تخصيص، بل ما قبل الأداة فيه باقٍ علىٰ حاله بلا خلاف[1]، والخلاف الذي حكاه فيه صاحب «الجمع»[2] ليس في التخصيص به، بل في كون الأداة فيه حقيقةً أو مجازًا[3]، وإنّما نبّهت عليه لأنّي رأيت بعض الطلبة غَلِطَ فيه.

وإن قال الثاني لزمه أمران: الكذب في الإخبار؛ لكثرة المعبودات بالباطل، وخلوّ الكلمة المشرّفة من التوحيد الذي هو المقصود منها؛ لصدقها علىٰ ذلك الزعم بتعدّد المعبود بحق؛ إذ إنّما نفي بها عليه المعبودات بباطل، ومعنىٰ الكلمة عند جميع المسلمين، بل والكافرين[4]، قصر الألوهيّة علىٰ الله؛ أي: إثباتها لله تعالىٰ، ونفيها عن كلّ ما سواه.

وإن قال الثالث لزمه الكفر والكذب اللازمان في الوجهين قبله، وتقرير اللزوم بيّن ممّا مرّ فيهما، هذا إن قدّر الخبر بـ«موجود» أو «في الوجود»، فإن قدّره بـ«المعبود بحقّ» لزمه الكفر دون الكذب؛ لنفي المعبودات بالباطل[5].

(1) تقدّم التعليق علىٰ ما ذكره المؤلّف.

(2) يعني صاحب «جمع الجوامع في أصول الفقه»، وهو: أبو نصر عبد الوهاب بن عليّ بن عبد الكافي تاج الدين السُّبْكِيّ، فقيه وأصوليّ ومؤرّخ وأديب وناظم وناثر، ولد في القاهرة سنة 727هـ، وانتقل إلىٰ دمشق مع والده، فسكنها وبها توفّي سنة 771هـ. انظر الأعلام 184/4، ومعجم المؤلّفين 225/6، 226.

(3) تقدّم تخريج قول صاحب «جمع الجوامع» تاج الدين السُّبْكِيّ.

(4) كذا في النسخ كلّها بزيادة الواو بعد «بل»، والصواب حذفها أو حذف «بل».

(5) تقدير الخبر بـ«المعبود بحقّ»، لا يتّفق هو والزعم الثالث؛ لأنّ هذا الزعم يقتضي أنّ «الإله» بمعنىٰ مطلق المعبود، الشامل للمعبود بحقّ والمعبود بباطل؛ فيجب في تقدير الخبر مراعاة هذا المعنىٰ المزعوم، وتقدير «موجود» أو «في الوجود» يصلح لذلك؛ فكان علىٰ المؤلّف الاقتصار عليهما.

وإن قال: المراد بـ«الإله» المعبود بحقّ، وهو صادق علىٰ الله تعالىٰ والأفراد الذهنيّة، لكنّها غير مشاركة له في وصف الوجود؛ فلم يكن بعضَها بهذا الاعتبار؛ فكان الاستثناء منقطعًا، وإن وجد فيه الإخراج من متعدّد.

قلنا: هذا مُفَاد جعل الاستثناء في الكلمة المشرّفة متّصلا؛ (فتسميته منفصلًا)[1] جهلٌ بمعناه، ولو كان مجرّد ما ذكر من المغايرة يوجب كون الاستثناء منفصلًا للزم ألّا يتحقّق اتّصال أصلًا؛ لوجوب مغايرة المستثنىٰ المتّصل للمستثنىٰ منه في الحكم (التي هي مُفَاد الإخراج؛ فتأمّل)[2].

وأمّا بطلان كونه متّصلا منفصلًا فلما تقدّم من أنّهما لا يجتمعان لملزوميّة اجتماعهما لاجتماع النقيضين المعلوم بطلانه بالضرورة، وبعد تحقّقك معنىٰ المنفصل علىٰ ما مرّ تقطع بأنّه ليس هنا اعتبار يسوّغ الانفصال بوجه.

وأمّا بطلان كونه لا متّصلا ولا منفصلًا فلما تقدّم من تحقيق اتّصاله، ولما سبق من أنّ بينهما تقابل الشيء والمساوي لنقيضه؛ فلا يجتمعان ولا يرتفعان.

ثمّ يقال للقائل بالواسطة: ما حكم هذا المستثنىٰ الذي زدته علىٰ ما عند الناس؟ وبماذا تعربه؟ فإنّ النحويّين إنّما قسموا المستثنىٰ إلىٰ قسمين، وبيّنوا حكم كلّ منهما، ولم يتعرّضوا للواسطة، أفتراهم كلَّهم عنها غافلين! كلّا، بل حكموا أنْ لا واسطة؛ إذ ردّوا القسمة إلىٰ القسمين بين النفي والإثبات، ويرحم الله الشيخ ياسين[3] إذ قال في «حواشي شرح الصغرىٰ»: وأمّا ما

(1) ما بين القوسين سقط من د.

(2) ما بين القوسين ليس في أ، هـ.

(3) هو: ياسين بن زين الدين بن أبي بكر بن عليم الحِمْصِيّ، الشهير بالْعُلَيْمِيّ، شيخ عصره في علوم العربيّة. ولد بحِمْص، ونشأ واشتهر بمصر، وبها كانت وفاته سنة 1061هـ. انظر الأعلام 130/8، ومعجم المؤلّفين 177/13.

نقل عن بعضهم من أنّ الاستثناء في الكلمة المشرّفة لا يتّصف بالاتّصال والانقطاع فأمر عجيب، ثمّ قال بعد ما نقل بحثًا للوَانُّوغِيّ[1] في المسألة (ما نصّه: واقتضىٰ كلام الوَانُّوغِيّ أنّ الاستثناء)[2] في الكلمة المشرّفة لا يخلو من أحد الوصفين من الاتّصال والانقطاع، وهو كذلك، وهو محصور فيهما بطريق القسمة العقليّة، (وكلام النحاة صريح)[3] في أنّه متّصل، ومثّل كثيرٌ بها، إذا تعذّر الإتباع للفظ، ولا وجه للقول بأنّه لا يتّصف بهما، فإن كان يتوهّم أنّه لا يقال: المستثنىٰ بعض من المستثنىٰ منه؛ فقد صرّحوا قاطبة بتجويز البدليّة، وأنّه بدل بعض، والمراد أنّه بعض من مفهوم المستثنىٰ منه، ولو نظر لمثل هذا؛ لمنع إطلاق لفظ الاستثناء؛ لأن معناه الإخراج، وهو فرع تصوّر الدخول؛ فاعرف الحقّ، ولا تصغِ لكلّ ما يقال، سيّما[4] إذا خالف المعقول والمنقول. انتهىٰ. وفي قوله: «صرّحوا قاطبة» إلىٰ آخره، ما لا حاجة لنا إلىٰ بيانه.

وأمّا بطلان احتمالاته الأربعة فمعلوم من بطلانِ ثلاثة منها وتعيّنِ الواحد، وجعلُ الكلام الصحيح محتملًا لوجهٍ باطلٍ باطلٌ، فكيف بجعله محتملًا لأوجه باطلة!

فإن قلت: ما ذكرت من تحتّم الاتّصال (في الكلمة المشرّفة)[5]، أهو لازم

---

(1) هو: أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان التُّونُسِيّ الْوَانُّوغِيّ، نزيل الحرمين، عالم بالعربيّة والتفسير والفرائض والحساب والمنطق وغيرها، ولد بتُونُس سنة 759هـ، وبها نشأ، وتوفّي بمكّة المكرّمة سنة 819هـ. انظر بغية الوعاة 31/1، 32، والأعلام 331/5.

(2) ما بين القوسين سقط من ب.

(3) ما بين القوسين سقط من د.

(4) الكثير أن يقال: لاسيّما، بإثبات «لا»، ويقلّ حذفها للعلم بها كما في قول المؤلّف. انظر تاج العروس (سوي) 327/38.

(5) ما بين القوسين ليس في هـ.

عند جعل الكلام تامًّا كما عند الجمهور، وعند جعله مفرّغًا - بأن تكون الجلالة خبرًا عن «الإله»، كما ارتضاه ناظر الجيش[1]، أو بأن تكون مبتدأ قدّم خبره فركب مع «لا»، كما قاله الزمخشريّ[2]، أو بأن تكون الجلالة نائب فاعل «إله»؛ لأنّه بمعنىٰ معبود، سادّة مسدّ خبر «لا»، كما نقله الناظر[3]، ورجّحه شيخُ بعضِ شيوخِنا العلامةُ الْكُورَانِيُّ[4]، ودفع ما أورد عليه- أم مختصّ بالوجه الأوّل؛ فيكون عند الثاني واسطة؟

قلت: هو لازم علىٰ كليهما؛ لما صرّح به النحاة وغيرهم من أنّ المستثنىٰ منه في التفريغ مقدّر عامّ شامل للمستثنىٰ (وغيره، والمستثنىٰ)[5] مخرج منه بتحقّق البعضيّة والإخراج دائمًا (في المفرّغ)[6]؛ ولذا أدرج ابن الحاجب المفرّغ في تعريف المتّصل بقوله: أو مقدّر[7]، علىٰ أظهر محامله، وقد سلف

---

(1) انظر شرح التسهيل لناظر الجيش 1430/3.

(2) انظر رسالته التي ألّفها في كلمة الشهادة، مجلّة المجمع العلميّ العراقيّ، 125/15، ومغني اللبيب 188/6، 189، وشرح التسهيل لناظر الجيش 1432/3. والزمخشريّ هو: أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزميّ جار الله الزمخشريّ، من أئمّة العلم بالدين والتفسير واللغة والنحو والأدب، ولد بزمخشر، وتوفّي بالْجُرْجَانِيَّة (كلاهما من قرىٰ خُوَارِزْم) سنة 538هـ. انظر بغية الوعاة 279/2، 280، والأعلام 178/7.

(3) انظر شرح التسهيل لناظر الجيش 1433/3.

(4) هو: أبو العرفان إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الشَّهْرَانِيّ الشَّهْرَزُورِيّ الْكُورَانِيّ، برهان الدين، ولد في سنة 1025هـ، ببلاد شَهْرَان من جبال الْكُرْد، وتوفّي بالمدينة المنوّرة سنة 1101هـ. انظر البدر الطالع 11/1، 12، والأعلام 35/1، ومعجم المؤلّفين 21/1.

(5) ما بين القوسين سقط من و.

(6) إذا قلت: ما قام إلا زيد؛ فإنّ الأصل فيه: ما قام أحد إلّا زيد، بتقدير مستثنىٰ منه، ويرىٰ جمهور النحاة أنّ تقدير المستثنىٰ منه معنًى لا لفظًا، ويرىٰ بعض النحاة جواز تقديره لفظًا ومعنًى، وجعله معمولًا للعامل المتقدّم، ونصب ما بعد «إلّا» علىٰ الاستثناء، بشرط أن يكون المعمول الذي يطلبه العامل مما يصحّ حذفه، مثل: ما مررت إلّا بزيد؛ فيصحّ أن تقول: ما مررت إلّا زيدًا؛ أي: ما مررت بأحد إلّا زيدًا، فإن كان المعمول الذي يطلبه العامل ممّا لا يصحّ حذفه كالفاعل ونائبه فإنّه لا يجوز تقدير المستثنىٰ منه لفظًا. انظر المقاصد الشافية 375/3 – 377. وما بين القوسين سقط من ب.

(7) عبارة ابن الحاجب كما تقدّم: «أو تقديرًا».

الإيماء إليه؛ فلا فرق بين التفريع على التفريغ وعلى التمام.

فإن قلت: إذا كان المستثنى منه في التفريغ مقدّرًا، فما الفرق بينه وبين التمام في الكلمة، على ما اختاره أبو حيّان وبعض تلامذته من كون الإبدال من ضمير الخبر المحذوف معه[1]؛ إذ المستثنى منه مقدّر في كليهما؟

قلت: التقدير في التفريغ إنّما هو لجانب المعنى لا لجانب الصناعة، فنحو: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[2]، كلام تامّ صناعة، مشتمل على طرفي الإسناد؛ ولذا يعرب ما بعد الأداة فاعلًا لا بدلًا منه، وأصل التركيب: يعقلها العالمون، فجيء بالنفي والإثبات لإفادة القصر، ذكر معناه سيبويه وغيره[3]، بخلاف قولك: نعم، إلّا زيدًا، جوابا لقائل: أقام القوم؟ أو: ما قام القوم، ولك الإبدال في جواب الثاني؛ لأن «نعم» لا تبطل النفي، بخلاف «بلى».

فإن قلت: يلزم الإبدال من المحذوف، وهو من المحذور، وقد اعترض بعضهم بذلك ما اختاره أبو حيّان.

قلت: إن سُلِّمَ أنّه من المحذور؛ فربّ شيء يجوز تبعًا، ولا يجوز استقلالًا، والمبدل منه في المتحدّث فيه حذف مع عامله، لا وحده؛ فهو كالفاعل ونائبه، لا يحذفان وحدهما على المرتضى، ويحذفان مع عامليهما بالاتّفاق[4]؛ ففي

(1) فلفظ الجلالة في كلمة الشهادة على هذا الاختيار بدل بعض من الضمير المستتر في الخبر المحذوف العائد على الإله، ويجوز أن يكون بدلا من اسم «لا» باعتبار محلّه قبل دخول «لا»، أو بدلًا من محلّ «لا» واسمها؛ إذ هما في محلّ رفع بالابتداء عند سيبويه. انظر الكتاب 274/2 – 276، والبحر المحيط لأبي حيّان 637/1، والدرّ المصون 197/2، 198، وشرح التسهيل لناظر الجيش 1407/3، 1428.

(2) العنكبوت: 43.

(3) انظر الكتاب 310/2، 311، وارتشاف الضرب 1502/3، والتذييل والتكميل في شرح التسهيل 173/8، 174.

(4) ذهب الكسائيّ إلى جواز حذف الفاعل وحده دون عامله. انظر ارتشاف الضرب 1323/3، 1324.

الكلمة المشرّفة حذف المبدل منه مع رافعه، ولا بدّ من تقدير الخبر عند الجمهور صناعة؛ لأنّ الجزأين بعد «لا» العاملة[1] يجب أن يكونا نكرتين؛ فلا يصلح ما بعد «إلّا» للخبريّة ولا للابتدائيّة؛ لما مرّ؛ ولأنّ «لا» لم يثبت تركيبها مع الخبر؛ فتعيّن التقدير للخبر صناعة، كما تعيّن في قوله[2]:

هَـلْ هُـوَ إلَّا الذِّيـبَ لَاقَـى ذِيبَـا

كِــلَاهُــمَا يَطْــمَعُ أَنْ يُصِيبَـا

(بنصب «الذيب»)، وكما تعيّن تقدير المبتدأ في قوله[3]:

---

(1) يعني: العاملة عمل «إنّ».

(2) مشطوران من السريع، وهما بلا نسبة في التذييل والتكميل في شرح التسهيل 179/8، وأولهما بلا نسبة في ارتشاف الضرب 1505/3، وشرح التسهيل لناظر الجيش 2128/5، وفيها «لاقىٰ الذيبا» بدل «لاقىٰ ذيبًا».

(3) البيت من الطويل، وهو بلا نسبة في شرح الرضيّ علىٰ الكافية 105/2، والتذييل والتكميل في شرح التسهيل 180/8، وشرح التسهيل لناظر الجيش 1229/5. وذكر البغداديّ في خزانة الأدب 375/3: أنّ هذا البيت من قصيدة نونيّة لعُرْوَة بن حِزَام الْعُذْرِيّ، وأنّ البيت قد تحرّف علىٰ من استشهد به، وروايته هكذا:

يُكَلِّفُنِي عَمِّي ثَمَانِينَ بَكْرَةً وَمَا لِيَ -يَا عَفْرَاءُ- غُيْرُ ثَمَانِ

وهو كذلك في ديوان عُرْوَة بن حِزَام ص44، قال: وروي أيضًا:

يُكَلِّفُنِي عَمِّي ثَمَانِينَ نَاقَةً وَمَا لِيَ -وَالرَّحْمَنِ- غَيْرُ ثَمَانِ

ولا شاهد في البيت علىٰ هاتين الروايتين. وبعده في ح بيتان من الرجز لا صلة لهما بموضوع الرسالة، يتحدّثان عن كيفيّة تعيين القبلة في بعض البلاد، وهما:

قُطْبَ السَّمَا اجْعَلْ خَلْفَ أُذْنٍ يُسْرَى بِمِصْرَ وَالْعِرَاقِ خَلْفَ الْأُخْرَى

والشَّامِ خَلْفًا وَأَمَامًا بِالْيَمَنْ مَوَاجِهًا تَكُنْ بِذَا مُسْتَقْبِلَنْ

ورسم الكاتب آخر كلمة في البيت الثاني بالألف هكذا: «مستقبلا»، وآثرت رسمها بالنون لغلبة الظنّ أنّ ناظم البيت أراد الوقف عليها بالنون؛ لتتمّ له التقفية في الرجز المزدوج. ويبدو أنّها نون التوكيد الثقيلة، وصلها الناظم باسم الفاعل، ووقف عليها بالتخفيف لوقوعها رويًّا، وهذان الأمران من الضرورات الشعريّة، كما في ضرائر الشعر لابن عصفور ص30، 132، ولا يصحّ جعلها نون التوكيد الخفيفة؛ لأنّ نون التوكيد الخفيفة إذا انفتح ما قبلها يوقف عليها بالألف لا بالنون إجماعًا، كما في همع الهوامع 405/4، 205/6، ولا يصحّ -أيضًا- جعلها نون التنوين؛ لأنّ جميع التنوينات لا تكون رويًّا، كما في الفصول في القوافي ص37.

يُطَالِبُنِـي عَمْـرٌو ثَمَانِيـنَ نَاقَـةً وَمَـا لِـيَ -يَـا عَفْـرَاءُ- إِلَّا ثَمَانِيَـا)[1]

وكما تعيّن التقدير للمفعول المقيّد بالحرف في قوله[2]:

نَجَـا سَـالِمٌ وَالنَّفْـسُ مِنْـهُ بِشِـدْقِهِ فَلَـمْ يَنْـجُ إِلَّا جَفْـنَ سَـيْفٍ وَمِئْـزَرَا

أي: لم ينج بشيء إلّا غمدَ سيف، وليس مفرّغًا، وإلّا قال: إلّا بجفن سيف، علىٰ أنّه ذكر في المغني من أمثلة حذف المبدل منه قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ﴾[3] (عند من أعرب «الكذب»)[4] بدلًا من مفعول «تصف» العائد المحذوف[5]، وذكره -أيضًا- أبو البقاء من جملة الأعاريب[6].

وبهذا تعلم أنّ تعريف التامّ بأن يكون المستثنىٰ منه مذكورًا غير منعكس، وتعريف المفرّغ بنقيض ذلك غير مطّرد؛ فتفطّن له.

وممّا يقطع به أنّ الاستثناء في الكلمة غير منقطع، ويلزم منه أنّه متّصل، إجماع القرّاء في المتواتر والشاذّ علىٰ التزام الرفع في نحو: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[7]، ونحو: ﴿فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ﴾[8]، ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[9]، ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[10]، وفي الحديث: «لا

---

(1) ما بين المعقوفين سقط من أ.

(2) البيت من الطويل، وهو لحذيفة بن أنس الْهُذَلِيّ في أشعار الهذليّين بشرح السُّكَّرِيّ 558/2، ولسان العرب (جفن) 89/13، ونسبه ابن منظور في (نفس) 334/6 إلىٰ أبي خِرَاش الْهُذَلِيّ تبعًا لِلْجَوْهَرِيّ، وأورد تعقيب ابن بَرّيّ له بأنّ البيت لِحُذَيْفَة بن أنس الْهُذَلِيّ وليس لأبي خِرَاش. وانظر المعجم المفصّل في شواهد النحو الشعريّة 316/1. وفي أ، هـ، ز: «سالمًا».

(3) النحل: 116.

(4) ما بين القوسين سقط من د بسبب انتقال النظر.

(5) انظر مغني اللبيب 438/6.

(6) انظر التبيان 809/2، والدرّ المصون 298/7، ومغني اللبيب 438/6.

(7) سورة محمّد: 19.

(8) الأنعام: 17، ويونس: 107.

(9) الأنبياء: 87.

(10) آل عمران: 18.

شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ»[1]، «لاَ شِفَاءَ إِلاَّ شِفَاؤُكَ»[2]، ومن كلامهم: «لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفِقَارِ، وَلَا فَتًى إِلَّا عَلِيٌّ»[3]، وأمثال هذه التراكيب لا تحصىٰ، ولم ترد إلّا بالرفع[4]، ولا يصحّ الإجماع علىٰ الرفع في المنفصل؛ لأنّه، أعني الرفع، ممنوع في اللغة الحجازيّة، مرجوح في التميميّة تارة، وممنوع فيها أخرىٰ[5]؛ فكيف يتصوّر الإجماع عليه!

والحاصل أنّ الانفصال في الكلمة المشرّفة ممنوع بالنظر إلىٰ المعنىٰ المراد منها، وهو التوحيد، بإجماع حكاه غير واحد، وبالنظر إلىٰ علم النحو، وإلىٰ علم الأصول، كما دلّ عليه كلامهم في المخصِّصات، وإلىٰ علم البيان، كما دلّ عليه كلامهم في القصر، وإلىٰ علم القراءات، كما علمت آنفًا.

وقد وقعت بعد كَتْبِي ما مرّ علىٰ كلام الشيخ الْيُوسِيّ في «مناهج الخلاص»، وذكر فيه أنّ الاستثناء في الكلمة المشرّفة متّصل علىٰ كلّ تقدير

---

(1) صحيح البخاريّ 132/7.

(2) صحيح البخاريّ 121/7، 133، 134، وصحيح مسلم 1722/4.

(3) أورده المؤلّف علىٰ أنه من كلام العرب، وذكره من ألّف في الموضوعات في ضمن الأحاديث الموضوعة. انظر الموضوعات لأبي الفرج الجوزيّ 381/1، 382، والمقاصد الحسنة للسخاويّ ص466، واللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للسيوطيّ 333/1.

(4) ما ذكره المؤلّف من أنّ مثل هذه التراكيب لم ينقل فيها إلّا وجه الرفع علىٰ الإبدال يفيد أنّهم مجمعون علىٰ ذلك؛ وممّا يؤكّد هذا قوله بعد ذلك: «ولا يصحّ الإجماع علىٰ الرفع في المنفصل». وهذا غريب من المؤلّف؛ لأنّ الاستثناء الوارد في الأمثلة التي ذكرها متّصل منفيّ؛ فيجوز فيه الإتباع وهو الأكثر، واختاره كثير من العلماء كما سلف للمؤلّف، ويجوز فيه النصب علىٰ الاستثناء وهو قليل؛ فيقال: ما قام القوم إلّا زيدٌ، وإلّا زيدًا، ولا سيف إلّا ذو الفقار، وإلّا ذا الفقار. انظر الكتاب 319/2، والمقاصد الشافية 353/3، 354.

(5) إذا كان الاستثناء منقطعًا بعد نفي أو شبهه فأهل الحجاز يوجبون نصب المستثنىٰ، وذلك نحو قولك: ما وصل المسافرون إلّا أمتعتَهم، وبنو تميم يجيزون الاتباع علىٰ البدل، إذا صحّ تسليط العامل علىٰ ما بعد «إلّا»، كما في المثال السابق؛ إذ يصح أن يقال: ما وصلت أمتعتُهم، أمّا إذا لم يصحّ أن يسلط العامل علىٰ ما بعد «إلّا» كما في قولك: ما زاد الطعام إلّا النقصَ؛ فإنّهم يوجبون فيه نصب المستثنىٰ؛ لأنّه لا يقال: ما زاد النقصُ. انظر الكتاب 319/2 – 325، والتذييل والتكميل في شرح التسهيل 224/8 - 226، والمقاصد الشافية 361/3 – 366.

من التقادير الممكنة فيها[1]، وذكر الشيخ إبراهيم في «إنباه الأنباه»[2] جميع ما قيل في إعرابها، وحكم بوجوب الرفع فيها، وإبطال النصب؛ فكيف يصحّ الانفصال مع هذا! (وذكر الْيَسِّيثنيّ أنّه لا قائل به)[3].

فإن قلت: بقي نوع من المستثنىٰ لم تذكره، ولا نأمن أن يدّعي مدّع أنّه واسطة، فما رأيك فيه؟ وهو المركّب من شيئين مثلًا، أحدهما بعض من المستثنىٰ منه، والآخر خارج عنه، كقولك: جاء الناس إلّا اثنين: رجلًا وفرسًا.

قلت: هو من المنقطع قطعًا؛ لأنّ المركّب من البعض وغيره ليس ببعض ضرورة؛ فيدخل في تعريف المنفصل، ونظيره، بل هو عينه، ما في «شرح المقاصد» للسعد: أنّ المركّب من الداخل والخارج ليس بداخل[4]؛ وإنّما لم أذكر هذا النوع لأنّي لم أقف علىٰ مثله في استعمال العرب، وإنّما وقفت عليه في استعمال بعض المؤلّفين، وذلك لا يدلّ علىٰ جوازه في اللغة، فإن ثبت جوازه فيها فلا شكّ في انفصاله، كما أفصح به ما تقدّم من القِسطاس

---

(1) انظر مناهج الخلاص من كلمة الإخلاص ص101 - 104. والْيُوسِيّ هو: أبو عليّ الحسن بن مسعود نور الدين الْيُوسِيّ، من علماء المغرب وفقهائها وأدبائها، ولد سنة 1040هـ، وتوفّي سنة 1102هـ. وكتابه المشار إليه طبع بالحجر بفاس سنة 1327هـ. انظر الأعلام 223/2، ومعجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة لسركيس 1962/2، ومعجم المطبوعات المغربيّة للإدريسيّ ص373.

(2) هو إبراهيم بن حسن الْكُورَانِيّ، وتقدّمت ترجمته، وذكر الدكتور أحمد رجب أبو سالم، المدرّس بكلية اللغة العربيّة، جامعة الأزهر، فرع المنوفيّة، علىٰ موقع ملتقىٰ أهل التفسير، الرابط:
http://vb.tafsir.net/tafsir39892/#.WBxK1jUwApLhttp://vb.
بتاريخ 2014/6/25م: أنّه انتهىٰ من مراجعة تجارب طباعة كتاب الْكُورَانِيّ «إنباه الأنباه» علىٰ تحقيق إعراب لا إله إلّا الله»، وأنه اعتمد في إخراجه علىٰ سبع نسخ خطية، منها ثلاث نسخ قرأها علىٰ المؤلّف تلامذته في حياته.

(3) انظر قول الْيَسِّيثنيّ في مناهج الخلاص من كلمة الإخلاص ص55. وما بين القوسين من و فقط. والْيَسِّيثنيّ هو: أبو عبد الله محمّد بن أحمد الْيَسِّيثنيّ الفاسيّ، ولد سنة 897هـ، من تآليفه رسالة في مسألة الهيللة، توفّي سنة 959هـ. انظر النبوغ المغربيّ 250/1.

(4) انظر شرح المقاصد لسعد الدين التَّفْتَازَانِيّ 12/3.

المستقيم، والضابط القويم، والله بالخفيّات عليم. انتهىٰ. بحمد الله.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم (مصحف المدينة المنوّرة للنشر الحاسوبيّ).
- الأجوبة المرضيّة فيما سئل السخاويّ عنه من الأحاديث النبويّة، لشمس الدين محمّد بن عبد الرحمن السخاويّ، تحقيق: الدكتور محمّد إسحاق محمّد إبراهيم، دار الراية، الرياض، وجدّة، ط1، 1418هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لا ط، لا ت.
- ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيّان محمّد بن يوسف الأندلسيّ، تحقيق وتعليق: الدكتور رجب عثمان شعبان، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، ط 1، 1418هـ = 1998م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، لأبي الفضل أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربيّة والإسلاميّة، دار هجر، القاهرة، ط1، 1429هـ = 2008م.
- الأعلام، لخير الدين الزِّرِكْلِيّ، دار العلم للملايين، بيروت، ط 14، 1999م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين البصريّين والكوفيّين، لأبي البركات عبد الرحمن بن محمّد الأنباريّ، تحقيق ودراسة: الدكتور جودة مبروك محمّد، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، ط 1، 2002م.
- البحر المحيط، لأبي حيّان محمّد بن يوسف الأندلسيّ، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمّد معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1413هـ = 1993م.
- البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمّد بن بهادر الزَّرْكَشِيّ، الجزء الثالث، قام بتحريره: الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه الدكتور عمر سليمان الأشقر، دار

الصفوة، الغردقة، عن طبعة وزراة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت، ط2، 1413هـ = 1992م.

- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمّد بن علي الشوكانيّ، دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة، لا ط، لا ت.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويّين والنحاة، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطيّ، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا، وبيروت، لا ط، لا ت.
- تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد مرتضى الزَّبِيدِيّ، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، لا ط، 1389هـ = 1969م.
- التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبريّ، تحقيق: عليّ محمّد البجاويّ، دار الشام للتراث، بيروت، لا ط، لا ت.
- تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث، للدكتور الصادق عبد الرحمن الغريانيّ، منشورات مجمع الفاتح للجامعات (سابقًا)، طرابلس، ليبيا، لا ط، 1989م.
- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، لأبي حيان محمّد بن يوسف الأندلسي، حقّقه: الأستاذ الدكتور حسن هنداويّ، الجزء الثامن، دار كنوز إِشْبِيلِيَا، الرياض، ط1، 1430هـ = 2009م.
- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لأبي عبد الله محمّد بن مالك، تحقيق: محمّد كامل بركات، دار الكتاب العربيّ للطباعة والنشر، لا ب، لا ط، 1387هـ = 1967م.
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لبدر الدين محمّد بن بهادر الزَّرْكَشِيّ، دراسة وتحقيق: الدكتور سيّد عبد العزيز، والدكتور عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلميّ وإحياء التراث الإسلاميّ، القاهرة، ط1، 1418هـ = 1998م.
- التصريح بمضمون التوضيح، للشيخ خالد بن عبد الله الأزهريّ، دار إحياء الكتب العربيّة، فيصل عيسى البابيّ الحلبيّ، مصر، لا ط، لا ت.

- تفسير الجلالين، بهامش المصحف الشريف بالرسم العثمانيّ، لجلال الدين محمّد بن أحمد المحليّ، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطيّ، قدّم له وراجعه: الأستاذ مروان سوار، دار المعرفة، بيروت، لا ط، لا ت.
- تفسير ابن عرفة، لأبي عبد الله محمّد بن عرفة الْوَرْغَمِيّ، تحقيق: جلال الأسيوطيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2008م.
- التلويح على التوضيح، لمسعود بن عمر سعد الدين التَّفْتَازَانِيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، لا ط، لا ت.
- الثمار اليوانع على جمع الجوامع، لخالد بن عبد الله الأزهريّ، تحقيق: محمّد بن العربيّ الهلاليّ اليعقوبيّ، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، المغرب، ط1، 1427هـ = 2006م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمّد بن جرير الطبريّ، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربيّة والإسلاميّة بدار هجر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط 1، 1422هـ = 2001م.
- جمع الجوامع في أصول الفقه، لأبي نصر عبد الوهاب بن عليّ تاج الدين السُّبْكِيّ، علّق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1424هـ = 2003م.
- حاشية سعد الدين التَّفْتَازَانِيّ على الكشّاف، لمسعود بن عمر سعد الدين التَّفْتَازَانِيّ، الجزء الأوّل، مخطوط بمركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخيّة، طرابلس، ليبيا، رقمه: 112.
- حاشية السيد الشريف الجرجانيّ على شرح قطب الدين الرازيّ للرسالة الشمسيّة في المنطق للكاتبيّ (مطبوع في ضمن مجموع يشتمل على شرح قطب الدين الرازيّ للرسالة الشمسيّة وغيره)، الجزء الأول، المطبعة الأميريّة، ط1، 1323هـ = 1905م.
- حاشية الشاويّ على شرح أم البراهين للسَّنُوسِيّ، ليحيى بن محمّد بن محمّد بن عبدالله

الشاويّ، مخطوط بمكتبة الأزهر، المكتبة: حليم، الفنّ: توحيد، الرقم الخاصّ (2730)، الرقم العام (33331).

- حاشية الشَّنَوَانِيّ على شرح مقدمة الإعراب لابن هشام، لأبي بكر بن إسماعيل بن فخر الدين الشَّنَوَانِيّ، عني بطبعهما وتصحيحهما: الشيخ محمّد شمّام، دار بو سلامة، تونس، لا ط، لا ت.
- خزانة الأدب ولبّ لُباب لسان العرب، لعبد القادر بن عمر البغداديّ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، ط 2، لا ت.
- الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، لأحمد بن يوسف السمين الحلبيّ، تحقيق: الدكتور أحمد محمّد الخرّاط، دار القلم، دمشق، وبيروت، ط 1، 1406هـ = 1986م.
- ديوان جِرَان الْعَوْد، صنعة: أبي جعفر محمّد بن حبيب، ورواية: أبي سعيد الحسن بن الحسين السكّريّ، تحقيق وتذييل: الدكتور نوري حموديّ القيسيّ، دار الرشيد، العراق، لا ط، 1982م.
- ديوان ابن الدمينة، صنعة: أبي العبّاس ثعلب، ومحمّد بن حبيب، تحقيق: أحمد راتب النفّاخ، مكتبة دار العروبة، القاهرة، لا ط، لا ت.
- ديوان عروة بن حزام العذريّ، جمع وتحقيق وشرح: أنطوان محسن القوّال، دار الجيل، بيروت، ط1، 1416هـ = 1995م.
- ديوان النابغة الجعديّ، جمعه وحقّقه وشرحه: الدكتور واضح الصمد، دار صادر، بيروت، ط1، 1998م.
- ديوان النابغة الذبيانيّ، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط 3، 1990م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الثناء محمود بن عبد الله الألوسيّ، ضبطه وصحّحه: علي عبد الباري عطيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1،

1415هـ = 1994م.

- السبعة في القراءات، لأبي بكر أحمد بن موسىٰ بن العبّاس بن مجاهد، تحقيق: الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط 3، لا ت.
- سمط اللآلي، لأبي عُبَيْد البكريّ، نسخة مصحّحة ومنقّحة ومحقّقة بمعرفة: عبد العزيز الميمنيّ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، لا ط، 1354هـ = 1936م.
- شجرة النور الزكيّة في طبقات المالكيّة، لمحمّد بن محمّد مخلوف، المطبعة السلفيّة ومطبعتها، القاهرة، لا ط، 1349هـ.
- شرح أشعار الهذليّين، أبي سعيد الحسن بن الحسين السكّريّ، حقّقه: عبد الستّار أحمد فرّاج، مكتبة دار العروبة، القاهرة، لا ط، لا ت.
- شرح أم البراهين، لأبي عبد الله محمّد بن محمّد بن يوسف السَّنُوسِيّ، مطبعة الاستقامة، لا ب، ط1، 1351هـ.
- شرح جلال الدين المحليّ علىٰ جمع الجوامع لتاج الدين السُّبْكِيّ، لجلال الدين محمّد ابن أحمد المحليّ، (مطبوع مع حاشية العطار علىٰ جمع الجوامع)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لا ط، لا ت.
- شرح التسهيل، لأبي عبد الله محمّد بن مالك، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن السيّد، والدكتور محمّد بدوي المختون، هجر، ط 1، 1410هـ = 1990م.
- شرح التسهيل، لأبي محمّد الحسن بن قاسم المراديّ، تحقيق ودراسة: محمّد عبد النبيّ محمّد أحمد عبيد، مكتبة الإيمان، المنصورة، ط1، 1427هـ = 2006م.
- شرح التسهيل المسمىٰ تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، لمحمّد الدين محمّد بن يوسف المعروف بناظر الجيش، دراسة وتحقيق: الأستاذ الدكتور علي محمّد فاخر وآخرين، دار السلام، القاهرة، ط1، 1428هـ = 2007م.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لأبي العبّاس أحمد بن إدريس

شهاب الدين الْقَرَافِيّ، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط1، 1393هـ = 1973م.

- شرح ديوان الحماسة، لأبي عليّ أحمد بن محمّد المرزوقيّ، نشره: أحمد أمين، وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1387هـ = 1967م.
- شرح الرضيّ على الكافية، لرضيّ الدين محمّد بن الحسن الأَسْتَرَابَاذِيّ، نشره: يوسف عمر، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، لا ط، لا ت.
- شرح كتاب الحماسة، لأبي القاسم زيد بن عليّ الفارسيّ، دراسة وتحقيق: الدكتور محمّد عثمان عليّ، دار الأوزاعيّ، بيروت، ط1، لا ت.
- شرح مغني اللبيب (الشرح المزج)، لمحمّد بن أبي بكر الدمامينيّ، دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الحافظ حسن مصطفى العسيلي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1429هـ = 2008م.
- شرح المقاصد، لمسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1419هـ = 1998م.
- شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، لجمال الدين محمد بن مالك، تحقيق: الدكتور طه محسن، مكتبة ابن تيميّة، لا ن، لا ب، ط2، 1413هـ.
- صحيح البخاريّ، لأبي عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاريّ، تشرف بخدمته والعناية به: محمّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.
- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجّاج القشيريّ النيسابوريّ، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1412هـ = 1991م.
- ضرائر الشعر، لابن عصفور الإشبيليّ، تحقيق: السيّد إبراهيم محمّد، دار الأندلس، بيروت، لا ط، لا ت.
- العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لأبي العبّاس أحمد بن إدريس شهاب الدين الْقَرَافِيّ، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد الختم عبد الله، دار الكتبيّ، القاهرة، ط1،

1420هـ = 1999م.

- الفصول في القوافي، لابن الدهّان، أبي محمّد سعيد بن المبارك، تحقيق: الدكتور محمّد عبد المجيد الطويل، دار غريب، القاهرة، ط1، 2006م.
- الفهرس الموجز لمخطوطات مؤسّسة علال الفاسيّ، لعبد الرحمن بن العربي الحريشيّ، مطبعة الدار البيضاء، المغرب، لا ط، 1996م.
- في أصول اللغة، لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، الجزء الأوّل، أخرجها وضبطها وعلّق عليها: محمّد خلف الله أحمد، ومحمّد شوقي أمين، منشورات مجمع اللغة العربيّة، جمهوريّة مصر العربيّة، ط1، 1388هـ = 1969م.
- القاموس المحيط، لمجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزاباديّ، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسّسة الرسالة بإشراف محمّد نعيم العرقسوسيّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ = 2005م.
- الكافية في علم النحو، لأبي عمرو عثمان بن عمر جمال الدين ابن الحاجب، تحقيق: الدكتور صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010م.
- الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها لأبي القاسم يوسف بن عليّ الهذليّ، تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، مؤسّسة سما، القاهرة، ط1، 1428هـ = 2007م.
- الكتاب، لسيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح: عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1411هـ = 1991م.
- الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل، في وجوه التأويل، لمحمود بن عمر الزمخشريّ، تحقيق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمّد معوض، مكتبة العبيكان، ط1، 1418هـ = 1998م.
- الكليّات، لأبي البقاء أيّوب بن موسى الكفويّ، قابله على نسخة خطية وأعدّه للطبع

ووضع فهارسه: الدكتور عدنان درويش، ومحمد المصريّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط2، 1419هـ = 1998م.

- كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، لعلاء الدين عليّ المتّقي بن حسام الدين الهنديّ، ضبطه وفسر غريبه: الشيخ بكري حيّاني، صحّحه ووضع فهارسه ومفتاحه: الشيخ صفوة السقّا، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط5، 1405هـ = 1985م.
- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطيّ، خرج أحاديثه وعلّق عليه: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمّد بن عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1417هـ = 1996م.
- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، لا ط، لا ت.
- مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنّى، عارضه بأصوله وعلّق عليه: الدكتور محمّد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، لا ط، لا ت.
- مجلة اللسان المبين، تصدر عن قسم اللغة العربيّة، كليّة الآداب، جامعة طرابلس، العدد الثامن، 1435هـ = 2013م.
- مجلّة المجمع العلميّ العراقيّ، المجلد الخامس عشر، مطبعة المجمع العلميّ العراقيّ، بغداد، 1387هـ = 1967م.
- المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمّد عبد الحق بن غالب بن عطيّة، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمّد، دار الكتب العلميّة، ط1، 1422هـ = 2001م.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، لأبي الحسن علي بن الحسين المسعوديّ، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط5، 1393هـ = 1973م.
- المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديّات، لأبي عليّ الحسن بن أحمد الفارسيّ، دراسة وتحقيق: صلاح الدين عبد الله السنكاويّ، مطبعة العاني، بغداد، لا ط، لا ت.

المطوّل، شرح تلخيص مفتاح العلوم، لمسعود بن عمر سعد الدين مسعود بن عمر التَّفْتَازَانِيّ، تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداويّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1428هـ = 2007م.

- معاني القرآن، لأبي الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط، تحقيق: الدكتورة هدىٰ قراعة، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، ط1، 1411هـ = 1990م.
- معاني القرآن، لأبي زكريّا يحيىٰ بن زياد الفرّاء، الجزء الأوّل تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمّد عليّ النجّار، والجزء الثاني تحقيق: محمّد عليّ النجّار، والجزء الثالث تحقيق: الدكتور عبد الفتّاح إسماعيل شلبي، دار السرور، بيروت، لا ط، لا ت.
- معجم الشعراء، لأبي عبيد الله محمّد بن عمران المرزبانيّ، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، لا ن، لا ط، لا ت.
- معجم القراءات، للدكتور عبد اللطيف الخطيب، دار سعد الدين، دمشق، ط 1، 1422هـ = 2002م.
- معجم المؤلّفين، لعمر رضا كحالة، مكتبة المثنّىٰ، ودار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لا ط، لا ت.
- معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة، ليوسف إليان سَرْكِيس، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ط2، 1978م.
- معجم المطبوعات المغربيّة، لإدريس بن الماحي الإدريسيّ، مطابع سلا، المغرب، لا ط، لا ت.
- المعجم المفصّل في شواهد النحو الشعريّة، لإميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1413هـ = 1992م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاريّ يوسف بن أحمد، تحقيق وشرح: الدكتور عبد اللطيف محمّد الخطيب، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب،

الكويت، ط1، 1421هـ = 2000م.

- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، لشمس الدين أبي الخير محمّد ين عبد الرحمن السخاويّ، صحّحه وعلّق حواشيه: عبد الله محمّد الصديق، قدّمه وترجم للمؤلّف: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الخانجيّ، مصر، ومكتبة المثنّى، بغداد، لا ط، 1375هـ = 1956م.
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، لأبي إسحاق الشاطبيّ، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، معهد البحوث العلميّة وإحياء التراث الإسلاميّ، جامعة أم القرى، مكّة المكرّمة، ط 1، 1428هـ = 2007م.
- مناهج تحقيق نصوص التراث بين القدامى والمحدثين، للدكتور رمضان عبد التوّاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1406هـ = 1985م.
- مناهج الخلاص من كلمة الإخلاص، أو مشرب العامّ والخاصّ من كلمة الإخلاص، لأبي عليّ الحسن بن مسعود الْيُوسِيّ، مخطوط بمكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، رقمة (5233)، وتوجد منه نسخة على موقع جامعة الملك سعود على الشبكة الدوليّة، الرابط:

http://makhtota.ksu.edu.sa/browse/0

- موسوعة التاريخ الإسلاميّ والحضارة الإسلاميّة، للدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ط7، 1984م.
- الموضوعات، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزيّ، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمّد عثمان، المكتبة السلفيّة، المدينة المنوّرة، ط1، 1386هـ = 1966م.
- موقع مؤسّسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، على الشبكة الدولية، الرابط:

http://www.fondation.org.ma/fondation_ar/sitemap.html

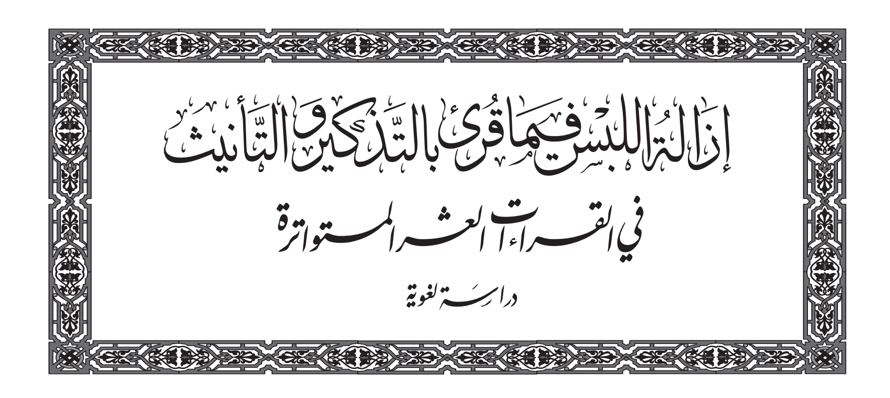
- موقع المكتبة الرقميّة العربيّة على الشبكة الدوليّة، الرابط:

http://kadl.sa/Default.aspx

- موقع ملتقى أهل التفسير على الشبكة الدوليّة، الرابط:

http://vb.tafsir.net/tafsir39892/#.WBxK1jUwApL

- النبوغ المغربيّ في الأدب العربي، لعبد الله كَنُّون، لا ن، لا ب، لا ط، لا ت.
- نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل، لأبي عبد الله محمّد المرابط الدَّلَائيّ، الجزء الثاني، مخطوط بدار الكتب الوطنيّة بتونس، رقمه (3503).
- النحو الوافي، لعبّاس حسن، دار المعارف، مصر، لا ط، لا ت.
- هديّة العارفين، لإسماعيل باشا البغداديّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لا ط، لا ت.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطيّ، الجزء الأوّل تحقيق وشرح: الأستاذ عبد السلام محمّد هارون، والدكتور عبد العال سالم مكرم، وباقي الأجزاء بتحقيق الثاني فقط، دار البحوث العلميّة، الكويت، لا ط، 1399هـ = 1979م.
- اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة، لمحمّد البشير ظافر الأزهريّ، مطبعة الملاجئ العباسية التابعة لجمعية العروة الوثقى، لا ب، لا ط، 1324هـ.



د. محمد هارون عبد الله
جامعة أم درمان الإسلامية، السودان

ملخص

هذا البحث يتناول موضوع التذكير والتأنيث، ولكن فقط في الجانب الذي يتعلق بالقراءات القرآنية المتواترة، حيث تناول الباحث الألفاظ القرآنية التي قرئت تارة بالتذكير وأخرىٰ بالتأنيث في القراءات المتواترة، وبيان وجه اللغوي فيها؛ لأن هذه الألفاظ قد تفهم خطا عند كثير من الباحثين، وتوصل الباحث إلىٰ أنّ الألفاظ التي قرئت بالتذكير وبالتأنيث تارة أخرىٰ، هذه الألفاظ لا تخرج عن ما تعارف عليه العرب في لغتهم، ولا يؤدي ذلك إلىٰ أي تناقض في المعنىٰ، وإنما هي دليل علىٰ إعجاز القرآن الكريم.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضىٰ، والصلاة والسلام علىٰ سيد الأولين والآخرين وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

أمّا بعد:

فإن الله تبارك وتعالىٰ أنزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، ومن أهم الأبواب المتعلقة باللغة العربية مسألة التذكير والتأنيث، وهي مسألة مهمة تخضع لقواعد محددة مأخوذة من سياق كلام العرب، وتنتظم بضوابط لا يستقيم الكلام بالخروج عنها، وقد جاء القرآن الكريم علىٰ وفق معهود العرب في الكلام، فالقرآن الكريم نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[1] وقد جاء هذا البحث ليوضح للقارئ ما يعتقده البعض أنه مخالف لقواعد اللغة في القراءات القرآنية المتواترة الواردة عن النبي صلىٰ الله عليه وسلم في قضية التذكير والتأنيث، فالقرآن الكريم اشتمل علىٰ أساليب متعددة من كلام العرب.

تعريف المذكر والمؤنث:

فالمذكر من الإنسان والحيوان ما كان له فرج الذكر، سواء كان حقيقيا، كالرجل والجمل، أو مجازياً في مالم يكن له فرج الذكر كالجدار والعمل، والمؤنث من الإنسان والحيوان ما له فرج الأنثىٰ سواء كان حقيقيا، نحو (الأنثىٰ والناقة)، أو مجازياً، نحو (القِدر والنار)[2].

بدأنا بتعريف المذكر؛ لأنه هو الأصل في اللسان العربي والتأنيث فرع منه، وذلك لأمرين:

1- ما من اسم سواء كان مذكراً أو مؤنثاً إلا ويمكن إطلاق لفظ (شيء)

(1) (الشعراء:195).

(2) ابن الأنباري، البلغة في الفرق المذكر والمؤنث، تحقيق د. رمضان عبد التواب، دار الكتب المصر، 1970م (ص:63)، و(ص:61).

عليه وهو لفظ مذكر يجمع في مدلوله بين المذكر والمؤنث.

2- التأنيث يحتاج إلى علامة، بعكس المذكر فهذا يدل أنه الأصل[1].

أقسام المؤنث:

يمكن تقسيم المؤنث باعتبار الحقيقة إلى قسمين:

أ- مؤنث حقيقي: وهو ما دل على أنثى من الناس أو الحيوان، ويأتي بعلامة، نحو (فاطمة، خديجة)، وبغير علامة، نحو (زينب، أتان).

ب- مؤنث مجازي أو غير حقيقي: ما ليس له فرج، وهو ما اصطلح عليه في اللغة أن يتعامل معاملة الأنثى من الناس أو الحيوان، وهو أيضا ما ليس له مذكر من نوعه، كشمس، عين، وهو أيضا له نوعان، ماله علامة التأنيث، نحو (شجرة، حمراء، أو ليس علامة التأنيث، نحو (أرض، نار).

ويقسم باعتبار العلامة أيضا إلى نوعين:

1. مؤنث لفظي: وهو ما لحقته علامة التأنيث سواء كان مؤنثا حقيقيا أو مجازيا أو مذكرا، مثل خديجة، شجرة، حمزة.

2. مؤنث معنوي: وهو ما دل على مؤنث حقيقي أو مجازي ولم تلحقه علامة التأنيث، مثل: زينب، عين[2].

---

(1) د. إبراهيم بركات، التأنيث في اللغة العربية، الهيئة العامة للمكتبة الإسكندرية، دار الوفاء، ط، 1988م (ص:34).

(2) محمد بن علي ابن القاضي الحنفي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط، الأولى - 1996م، (1420/2).

علامات التأنيث:

والمقصود بها العلامات التي يعرف بها الألفاظ المؤنثة، وهي ثلاثة:

التاء: الأصل أنها تأتي للتفريق بين وصفِ المؤنثِ والمذكر، نحو: ضاربة، وضارب، لكنها قد تأتي لفصل الأسماء الجامدة، نحو: امرؤٌ وامرأة[1].

وظائف تاء التأنيث: ترد تاء التأنيث لمعانٍ متعددة أشهرها:

- الفرق بين المذكر والمؤنث في الأوصاف المشتقة المشتركة بينهما.
- الفرق بين اسم الجنس وواحده كنمل ونملة، وحمام وحمامة، وبقر وبقرة.
- تأكيد تأنيث الجمع: قد تأتي جموع وفيها تاء التأنيث، وتكون التاء فيها لتأكيد تأنيث الجمع، نحو(الفحولة).
- المبالغة: أن تكون للمبالغة، نحو (الصاعقة، وراوية).
- تأكيد المبالغة: نحو: (علامة ونسَّابة).
- تأكيد الجمع، نحو (الحجارة).
- التعريب، الدلالة على أن الاسم أعجمي تم تعريبه، نحو (كيالجة)
- توكيد الوحدة، نحو(حجرة)[2].

الألف المقصورة: ألف التأنيث المقصورة، والفرق بينها وبين ألف

---

(1) أبو الحسين، أحمد بن فارس، المذكر والمؤنث، تحقيق د رمضان عبد التواب، ط الأولى 1968م، القاهرة، (ص:46)، والمبرد، محمد بن يزيد، المذكر والمؤنث، تحقيق، د. رمضان، د.صلاح الدين، دار الكتب 1970م(ص:83).

(2) د. محمد عامر أحمد، شرح تدميث التذكير في التأنيث والتذكير، للفراء، ط الأولى 1991م، المؤسسة الجامعية، بيروت، (ص:39).

الإلحاق أنها لا تنون، وتنون ألف الإلحاق، وتأتي على أوزان، منها: **فُعْلَى**: اسماً كأُنْثى، ووصفاً كحُبْلى، وكبرى، و**فَعْلَى**: اسم جمع كأسرى، وشتى، **فَعَالَى**: جمعاً كاليتامى، والنصارى، **فُعَالَى**: جمعاً كحُبَالَى، كحُبْلَى وحُبَالى[1].

ألف التأنيث الممدودة:

وتأتي على أوزان كثيرة، منها: فَعْلاَء، نحو ضَهْيَاء، وصَحْرَاء، وسَيْنَاء، فَاعِلاء، نحو: قَاصِعَاء، فَعَالاء: نحو: بَرَاكَاء[2]

الصفات التي ليست لها علامة:

- منها صفات يغلب عليها التذكير: وكيل، عدل، جنب.
- منها صفات يغلب عليها التأنيث: حائض، طامث.
- منها صفات يجوز فيها التأنيث والتذكير، نحو: النفس، اللسان، العنق، الذراع، السبيل[3].

توطئة:

ورد عن العرب جواز التذكير والتأنيث في اللفظ الواحد، ويندرج جزء منها تحت قواعد معلومة محددة، والجزء الآخر سماعي بحت لا يندرج

---

(1) ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، ط، العشرون 1400هـ - 1980م (95/4)، الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، المذكر والمؤنث، تحقيق د.رمضان عبد التواب ، أستاذ العلوم اللغوية بكلية الآداب، جامعة عين شمس، مكتبة دار التراث، القاهرة، (ص:51).

(2) أبو الحسين، المذكر والمؤنث، ص: (46)، وشرح تدميث التذكير في التأنيث والتذكير، (ص:44).

(3) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، المذكر والمؤنث، تحقيق د. رمضان عبد التواب، مكتبة دار التراث القاهرة، (ص:104)، وشرح تدميث التذكير في التأنيث والتذكير، (ص:54).

تحت أي قاعدة، ومن هذه القواعد التي يندرج تحتها ما يجوز فيه التذكير والتأنيث، كل ما كان تأنيثاً غير حقيقي، وكذلك يجوز التذكير والتأنيث في جمع التكسير للعاقل، أو اسم الجمع، ومن القواعد أيضا، تقدم الفعل علىٰ الفاعل الذي هو مؤنث[1]، والباحث يحاول حصر الألفاظ التي قرئت تارة بالتذكير وأخرىٰ بالتأنيث في القراءات العشر المتواترة، ومعرفة مدىٰ اتفاقها مع هذه القواعد.

ملحوظة: قد تجد اللفظ الواحد يدخل تحت أكثر من قاعدة.

المبحث الأول: جواز تذكير الفعل وتأنيثه، إذا تقدم الفعل على الفاعل المؤنث وفصل بينهما بفاصل غير أداة (إلا)[2].

الألفاظ التي تدخل تحت هذه القاعدة في القراءات العشر:

1- قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾[3]، قرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب (ولا تُقْبل) بالتاء، وقرأ الباقون بالياء[4].

---

(1) د. إبراهيم بركات، التأنيث والتذكير في اللغة العربية، ط الأولى دار الوفاء، 1408هـ- 1988م، ص (297-302)، ومحمد عبد الناصر، التذكير والتأنيث في القرآن الكريم (دراسة تطبيقية) رسالة الدكتوراه، جامعة أم القرىٰ، بدون، ت (ص:568-581).

(2) ابن مالك، عبد الله أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام، أوضح المسالك إلىٰ ألفية، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون ط (99/2)، وشرح التصريح علىٰ التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، خالد الجرجاويّ الأزهري، زين الدين المصري، وكان يعرف بالوقاد، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، ط: الأولىٰ 1421هـ- 2000م (409/1).

(3) البقرة، الآية (48).

(4) شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، المحقق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرىٰ [تصوير دار الكتاب العلمية] (212/2).

2- قوله تعالىٰ: ﴿نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ﴾[1]، قرأ أبو جعفر ونافع بالياء مضمومة، وقرأ ابن عامر {تَغْفِرْ لَكُمْ} بالتاء. وقرأ بقية العشرة ﴿نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ﴾ بالنون[2].

3- قوله تعالىٰ: ﴿لَّمۡ تَكُنۢ﴾[3]، قرأ ابن كثير المكي، وحفص عن عاصم، ورويس عن يعقوب، بالتاء الفوقية، والباقون بالياء التحتية[4].

4- قوله تعالىٰ: ﴿لَا تُفَتَّحُ لَهُمۡ﴾[5]، قرأ أبو عمرو بالتأنيث والتخفيف في لفظ (تفتح)، وقرأ حمزة والكسائي، وخلف العاشر بالتذكير والتخفيف، وقرأ الباقون بالتأنيث والتشديد[6].

5- قوله تعالىٰ: ﴿أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ﴾[7]، قرأ أبو جعفر، وأبو عمرو، ويعقوب، (أن تكون) بتاء التأنيث، لتأنيث لفظ (أسرىٰ) للألف المقصورة، وقرأ الباقون (أن يكون) بياء التذكير[8].

6- قوله تعالىٰ: ﴿وَتَكُونَ لَكُمَا ٱلۡكِبۡرِيَآءُ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[9]، قرأ شعبة عن عاصم بخلف عنه (ويكون) بياء التذكير؛ لوجود الفاصل؛ ولأنه اسم جمع، وقرأ الباقون (وتكون) بتاء التأنيث، وهو الوجه الثاني لشعبة[10].

---

(1) البقرة، الآية [58].

(2) المبسوط في القراءات العشر (ص:130).

(3) النساء، الآية (73).

(4) عبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدُّرة - القراءاتُ الشاذةُ، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان (ص:81).

(5) الأعراف، الآية (40).

(6) النشر في القراءات العشر (269/2).

(7) الأنفال، الآية 67).

(8) الهادي شرح طيبة النشر، (271/2)، وابن الجزري، شرح الطيبة (ص:244).

(9) يونس، الآية 78).

(10) القراءات وأثرها في العلوم العربية (77/2)، والنشر (286/2).

7- قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ﴾[1]، قرأ نافع وأبو جعفر وابن كثير وابن عامر، وشعبة عن عاصم، ورويس عن يعقوب، بياء التذكير (يسبح)، والباقون بتاء التأنيث (تسبح)[2].

8- قَوْله تعالىٰ: ﴿تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾[3]، قرأ يعقوب وشعبة عن عاصم بخلف عنه (يساقط) بياء التذكير، وقرأ الباقون بتاء التأنيث، وكل حسب مذهبه في القاف والسين[4].

9- قوله تعالىٰ: ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[5]، قرأ نافع وأبو جعفر ورويس عن يعقوب، (تجبىٰ) بتاء التأنيث، وقرأ بقية القراء (يجبىٰ) بياء التذكير[6][7].

10- قوله تعالىٰ: ﴿لَّا يَنفَعُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَعْذِرَتُهُمْ﴾[8]، قرأ عاصم وحمزة والكسائي وخلف العاشر(ينفع) بياء التذكير في الروم وغافر، وقرأ معهم نافع في غافر بالتذكير، وقرأ الباقون (تنفع) بالتأنيث في الموضعين[9].

11- **قوله تعالى:** ﴿أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾[10]، قرأ عاصم وحمزة والكسائي وخلف

(1) الإسراء، الآية [44].
(2) تقريب النشر (ص:134).
(3) مريم، الآية25).
(4) تقريب النشر (ص:140)، والفراء، معاني القرآن، (166/2).
(5) القصص، الآية (57).
(6) تقريب النشر في القراءات العشر (ص:156).
(7) القراءات وأثرها في علوم العربية (84/2).
(8) الروم الآية (57) غافر الآية (52).
(9) تحبير التيسير (ص:539)، والهادي شرح طية النشر (134/3).
(10) [الأحزاب، الآية36].

بياء التذكير في {أَنْ يَكُونَ}، وقرأ الباقون {أَنْ تكُونَ} بتاء التأنيث[1].

12-**قوله تعالى**: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[2]، قرأ أبو جعفر (تكون) للتأنيث، وقرأ الباقون (يكون) للتذكير[3]؛ لأن لفظ (نجوىٰ) مؤنث[4].

13-**قوله تعالى**: ﴿فَٱلْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ﴾[5]، قرأ ابن عامر وأبو جعفر ويعقوب (تؤخذ) بالتاء مؤنثا، وقرأ الباقون (يؤخذ) بالياء مذكّرا[6].

14-**قوله تعالى**: ﴿لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾[7]، قرأ حمزة، والكسائي، وخلف العاشر (لا يخفىٰ) بياء التذكير[8].

15-**قوله تعالى**: ﴿لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةً﴾[9]، قرأ نافع (تسمع) بالتاء المضمومة بالبناء للمفعول، لفظ (لاغِيَة) بالرفع، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ورويس عن يعقوب (يسمع) بياء مضمومة بالبناء للمفعول أيضا مع رفع لفظ (لاغِيَة)، والباقون (تسمع) بفتح التاء ونصب لفظ (لاغِيَة) علىٰ المفعولية[10].

وجه مَن قرأ بالتاء فَلِتَأنيث الشفاعة، وَمَنْ قَرَأَ بالياء؛ فلأن الفعل تقدم

---

(1) المبسوط في القراءات العشر، (ص:358).

(2) المجادلة، الآية (7).

(3) إتحاف فضلاء الشر، ص:535).

(4) القراءات وأثرها في علوم العربية، (88/2) بتصرف.

(5) الحديد، الآية (15).

(6) الكنز في القراءات العشر (675/2).

(7) الحاقة الآية (18).

(8) المبسوط، (ص:444).

(9) [الغاشية، الآية: 11].

(10) إتحاف فضلاء البشر (ص:581).

وفصل بينه وبين نائب الفاعل بفاصل[1].

المبحث الثاني: جواز تذكير الفعل وتأنيثه، إذا تقدم الفعل، والفاعل جمع تكسير للعاقل.

القاعدة تقول كل جمع سوىٰ المذكر السالم يجوز تذكيره باعتبار الجمع وتأنيثه باعتبار الجماعة نحو: «قام الرجال»، و«قامت الرجال»[2].

الألفاظ التي تدخل هذه القاعدة في القراءات العشر المتواترة، هي:

1- **قوله تعالى:** ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ﴾[3]، قرأ حمزة والكسائي وخلف بألف التذكير، (فناداه) وقرأ الباقون {فَنَادَتْهُ} بتاء التأنيث[4].

2- **قوله تعالى:** ﴿تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ﴾[5]، ورد هذا الفظ في سورتي الأعراف والنحل، قرأهما حمزة والكسائي وخلف العاشر بالياء علىٰ التذكير، وقرأ الباقون {تَأْتِيَهُمُ} بالتاء في الموضعين علي التأنيث[6].

3- **قوله تعالى:** ﴿إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ﴾[7]، قرأ ابن عامر الشامي

---

(1) د. إبراهيم بركات، التأنيث والتذكير، ص: (297).

(2) محمد، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، المحقق: عبد المنعم أحمد هريدي، شرح الكافية الشافية، جامعة أم القرىٰ مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة، ط: الأولىٰ، (2/598).

(3) آل عمران، الآية [39].

(4) أحمد بن الحسين بن مِهْران النيسابوري، المبسوط في القراءات العشر، تحقيق: سبيع حمزة حاكيمي، مجمع اللغة العربية – دمشق، 1981 م (ص: 163).

(5) الأعراف، 158 الآية، والنحل، الآية33).

(6) المبسوط في القراءات العشر، (ص: 205).

(7) الأنفال، الآية (50).

وحده بتاء التأنيث في لفظ (يتوفىٰ)، والباقون بياء التذكير[1]..

4- **قوله تعالى**: ﴿إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾[2]، قرأ حمزة والكسائي وخلف العاشر {يأْتِيَهُمُ} بالياء. وقرأ الباقون {تَأْتِيَهُمُ} بالتاء[3].

5- **قوله تعالى**: ﴿تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ﴾[4]، وقوله: (ويتوفاهم الملائكة طيبين)[5]، قرأ حمزة وخلف العاشر بياء التذكير، وبقيّة القراء العشرة بتاء التأنيث[6].

6- **قوله تعالى**: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾[7]، قَرَأَ الكسائي وَحده (يعرج) بِالْيَاءِ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ (تعرج) بِالتَّاءِ[8]. فلفظ الملائكة جمع تكسير جاز فيه التأنيث والتذكير[9].

7- **قوله تعالى**: ﴿تَوَفَّتۡهُ رُسُلُنَا﴾[10]، قرأ حمزة بالألف، (توفاه) علىٰ التذكير،

---

(1) أبو القاسم علي بن عثمان المعروف بابن القاصح العذري البغدادي ثم المصري الشافعي المقرئ، سراج القارئ المبتدي وتذكار المقرئ المنتهي (وهو شرح منظومة حرز الأماني ووجه التهاني للشاطبي)، راجعه شيخ المقارئ المصرية: علي الضباع، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، مصر، ط: الثالثة، 1373هـ - 1954م، (ص:235).

(2) [النحل، الآية: 33].

(3) المبسوط في القراءات العشر، (ص:263).

(4) [النحل، الآية: 28].

(5) [النحل، الآية: 32].

(6) النويري، شرح طيبة النشر، (412/2).

(7) [المعارج، الآية: 4].

(8) أحمد بن موسىٰ بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد البغدادي، كتاب السبعة في القراءات، المحقق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط، الثانية، 1400هـ (ص:650).

(9) المبرد، المذكر والمؤنث(ص:110).

(10) [الأنعام، الآية61].

وقرأ الباقون بالتاء (توفته) علىٰ التأنيث[1]، الْوَجْهَانِ جَمِيعًا جائزان في اللغة[2].

8- **قوله تعالى:** ﴿ٱسْتَهْوَتْهُ﴾[3] قرأ حمزة بألف بدل تاء التأنيث ويميلها علىٰ أصله، والباقون بتاء التأنيث[4]، ووجه التذكير والتأنيث أن الفاعل جمع تكسير وهو لفظ (الشياطين)[5].

9- **قوله تعالى:** ﴿كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ﴾[6]، قرأ حمزة (يزيغ) بياء التذكير، والباقون بتاء التأنيث[7].

10- **قوله تعالى:** ﴿أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ﴾[8]، قرأ شعبة عن عاصم وَحَمْزَة وَالْكسَائِيّ وَخلف العاشر (يَسْتَوِي) بِيَاءِ التذكير، وَالْبَاقُونَ بِتَاءِ التأنيث[9].

11- **قوله تعالى:** ﴿يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَٰلُهُۥ﴾[10]، قرأ أبو عمرو ويعقوب بتاء التأنيث (تتفيؤا)، والباقون بياء التذكير (يتفيؤا)[11].

(1) المبسوط في القراءات العشر(ص:195).
(2) حجة القراءات (ص:254).
(3) (الأنعام الآية:71).
(4) شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، تحبير التيسير في القراءات العشر، المحقق: د. أحمد محمد مفلح القضاة، دار الفرقان، الأردن / عمان، ط، الأولىٰ، 1421هـ - 2000م (ص:356).
(5) حجة القراءات (ص:253).
(6) (التوبة، الآية117).
(7) النويري، شرح طيبة النشر (364/2).
(8) [الرعد الآية: 16].
(9) ابن الجزري، تحبير التيسير (ص:422).
(10) النحل الآية 48).
(11) ابن الجزري، تقريب النشر في القراءات العشر، تحقيق، إبراهيم عطوة، دار الحديث، القاهرة، ط الثالثة، 1996م-1416هـ (ص:132).

وقراءة التأنيث يحمل على تأنيث لفظ الجمع وهو (الظلال)، جاز التذكير والتأنيث؛ لأن فاعله جمع تكسير[1].

12-**قوله تعالى**: ﴿نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾[2]، قرأ ابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو (تسيّر) بتاء التأنيث مرفوعة، وبفتح الياء ورفع لفظ (الجبال)، وقرأ الباقون بنون العظمة (نسير) مرفوعة ونصب لفظ (الجبال)[3]؛ لأن الفعل مسند إلى جمع.

13-**قوله تعالى**: ﴿قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾[4]، قرأ حمزة والكسائي وخلف العاشر بالياء وقرأ الباقون {تَنْفَدَ} بالتاء[5].

14-**قوله تعالى**: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ﴾[6]، ورد هذا الفظ في سورتي مريم والشورى، قرأهما بالتذكير نافع والكسائي (يكاد)، على معنى الجمع، والباقون بالتأنيث (تكاد)[7].

15-**قوله تعالى**: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾[8]، قرأ يعقوب بالتاء على التأنيث (تنال الله، تناله) الموضعين، وقرأهما الباقون

(1) القراءات وأثرها في العلوم العربية، (79/2).

(2) الكهف، الآية: [47].

(3) أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد الأَهْوَازي، الوجيز في شرح قراءات القرأة الثمانية أئمة الأمصار الخمسة، المحقق: دريد حسن أحمد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط، الأولى، 2002 م، (ص:237).

(4) الكهف، الآية 109].

(5) المبسوط في القراءات العشر (ص:285).

(6) [مريم، الآية 90].

(7) ابن الجزري، شرح طيبة النشر (ص:273).

(8) الحج، الآية37).

بالياء (ينال الله) علىٰ التذكير[1].

المبحث الثالث: جواز تذكير الفعل الذي فاعله مؤنث إذا أمكن حمله على المعنيين[2].

من الألفاظ التي وردت في القراءات العشر علىٰ هذا المعنىٰ:

1- **قَوْله تعالى:** ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ﴾[3]، قرأ بياء التذكير في لفظ (يكن) حمزة والكسائي ويعقوب، وشعبة عن عاصم بخلاف عنه، والباقون بتاء التأنيث[4].

فوجه من قَرَأَ تكن بِالتَّاءِ أَنّه أنث لتأنيث لفظ (الْفِتْنَة) ... وَمن قَرَأَ يكن بِالْيَاءِ .. فَحمله علىٰ مَعْنىٰ القَوْل[5].

2- **قَوْله تعالى:** ﴿وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ﴾ ... ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ﴾[6]. وقرأ أَبُو عَمْرو وَيَعْقُوب فِي لفظ (يكن) الآية الأولىٰ

(1) النشر في القراءات العشر (356/2).

(2) د. إبراهيم بركات، التأنيث والتذكير، ص: (238)، ومحمد عبد الناصر، التذكير والتأنيث في القرآن الكريم (ص:581)، والإتقان (345/2)، وشرح الكافية الشافية، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني (1680/3).

(3) الأنعام، الآية 23).

(4) شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، شرح طيبة النشر في القراءات، ضبطه وعلق عليه: الشيخ أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، الثانية، 1420 هـ - 2000م (ص:222).

(5) أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي، مشكل إعراب القرآن، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط، الثانية، 1405هـ (248/1) بتصرف.

(6) الأنفال، الآية: 65،66).

بِالْيَاءِ والثانية بالتاء، وَالْبَاقُونَ بِالتَّاءِ فيهمَا[1].

فوجه من أنث الثانية؛ لأن لفظ (مئة) وصف بقَوْله: ﴿صَابِرَةٌ﴾؛ لذا وَجب أَن يكون فعلهَا بِلَفْظ التَّأْنِيث لِأَن الْمُذكر لَا ينعَت بِهِ الْمُؤَنَّث، وَوجه من ذكّر فَلِأَن لفظ (المئة) وَقعت على عدد مُذَكّر، وَأَنه كذلك حجز بَين الِاسْم وَالْفِعْل بحاجز ذكّر الْفِعْل والحاجز صَار كالعوض مِنْهُ[2].

3- **قوله تعالى:** ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[3]، قرأ أبو جعفر وهشام عن ابن عامر بخلف عنه (تكون) بالتاء مؤنثا (دولة)، والباقون (يكون) بياء التذكير[4]؛ لأن لفظ (دولة) تأنيثه غير حقيقي جاز فيه الوجهان[5].

4- **قوله تعالى:** ﴿صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ﴾[6]، قرأ عاصم، وابن عامر، ويعقوب (يسقىٰ) بياء التذكير، الباقون قرءوا (تسقىٰ) بتاء التأنيث[7]، من قَرأ بالتاء ذهبَ إلىٰ تأنيث الزرع والجِنَّات والنخل، ومن ذكَّر قصد به النبت[8].

---

(1) شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، تحبير التيسير في القراءات العشر، المحقق: د. أحمد محمد مفلح القضاة، دار الفرقان، الأردن، عمان، ط، الأولىٰ، 1421هـ - 2000م (ص:36).

(2) حجة القراءات، (ص:313).

(3) الحشر، الآية 7).

(4) النشر، (386/2).

(5) الهادي، شرح طيبة النشر، (279/3).

(6) الرعد، الآية4).

(7) أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد الأَهْوَازي، الوجيز في شرح قراءات القرأة الثمانية أئمة الأمصار الخمسة، المحقق: دريد حسن أحمد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط، الأولىٰ، 2002 م (ص:218).

(8) أبو زكريا يحيىٰ بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء، معاني القرآن، المحقق: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، المصرية للتأليف والترجمة، مصر، بدون ط، وت (59/2).

5- **قوله تعالى**: ﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكۡرُوهٗا ﴾[1]، قرأ ابن عامر، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف العاشر (سيئُهُ) بضم الهمزة، وبعدها هاء مضمومة موصولة، على أنها اسم (كان) و(مكروها) خبرها. والمعنى: كل ما ذكر مما أمرتم به، ونهيتم عنه من قوله تعالى: و﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ إلى هنا كان سيئه وهو ما نهيتم عنه خاصة مكروها، وذُكّر لفظ (مكروها) على معني لفظ (كل)، وقرأ الباقون (سيئة) بفتح الهمزة، وبعدها تاء تأنيث منصوبة منونة، على توحيد خبر (كان) وتأنيثه حملا على معنى (كل) أيضا، واسمها ضمير يعود على (كل)[2].

6- **قوله تعالى**: ﴿ فَيُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ قَاصِفٗا مِّنَ ٱلرِّيحِ فَيُغۡرِقَكُم ﴾[3]، قرأ أبو جعفر ورويس عن يعقوب ﴿ فَيُغۡرِقَكُم ﴾ بالتاء، وقرأ الباقون كله بالياء[4]، فالتذكير مسند على ضمير (هو) يعود على (ربكم)، وقراءة التأنيث مسند على ضمير يعود على (الريح)[5].

7- **قوله تعالى**: ﴿ يُخَيَّلُ إِلَيۡهِ مِن سِحۡرِهِمۡ أَنَّهَا تَسۡعَىٰ ﴾[6]، قرأ ابن ذكوان عن ابن عامر، وروح عن يعقوب بتاء التأنيث (تخيل)، وقرأ الباقون بالياء على التذكير (يخيل)[7]. فوجه قراءة التأنيث، على أن الفعل مسند الى ضمير يعود على (العصي والحبال)، وهي مؤنثة، وقراءة التذكير تعود على أن

(1) (الإسراء، الآية 38).
(2) الهادي شرح طيبة النشر (372/2).
(3) [الإسراء، الآية69].
(4) ابن الجزري، النشر (308/2).
(5) الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر (376/2).
(6) (طه، الآية 66).
(7) ابن الجزري، النش في القراءات العشر (321/2).

التأنيث في العصي والحبال غير حقيقي، ويجوز أن يكون الفعل مسندا إلى المصدر من (أنها تسعى) وهو مذكر، والتقدير: يخيل إليه سعيها[1].

8- **قوله تعالى**: ﴿أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾[2]، قَرَأَ نَافِع وَأَبُو عَمْرو ويعقوب وَحَفْص عن عاصم، وبخلف عن أبي جعفر ﴿تَأْتِهِم﴾ بِالتَّاءِ لتأنيث لفظ (الْبَيِّنَة)، وقَرَأَ الْبَاقُونَ (يَأْتهمْ) بِالْيَاءِ حمل على أن معنى (الْبَيِّنَة) الْبَيَان[3].

9- **قوله تعالى**: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم﴾[4]، قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم، وأبو جعفر بالتاء على التأنيث (لتحصنكم)، والباقون بالياء (ليحصنكم)[5].

ووجه تأنيث الفعل يعود المعنى على الصنعة أو اللبوس، وهو مؤنث، والتذكير يعود على الله تعالى، أو داود عليه السلام[6].

10- **قوله تعالى**: ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً﴾[7]، قرأ ابن عامر (تكن) بتاء التأنيث، ورفع لفظ (آية) والباقون قرءوا (يكن) بياء التذكير ونصب التاء في لفظ

---

(1) المحيسن، القراءات وأثرها في العلوم العربية (82/2).

(2) طه، الآية 133.

(3) ابن الجزري، تقريب النشر (ص:142)، وحجة القراءات (ص:465).

(4) [الأنبياء، الآية 80].

(5) أحمد بن محمد الدمياطيّ، شهاب الدين الشهير بالبناء، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، المحقق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: الثالثة، 2006م - 1427هـ، (ص:393).

(6) أبو العباس، شهاب الدين، أحمد المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، (187/8).

(7) [الشعراء، الآية 197].

(آية[1].

وَتقْدِير قراءة ابن عامر أَو لم تكن لَهُم آيَة معْجزَة وَدلَالَة ظَاهِرَة فِي علم بني إِسْرَائِيل، ومعنى قَرَاءة الجمهور: أَو لم يكن لَهُم علم بني إِسْرَائِيل[2].

11-**قوله تعالى:** ﴿وَتَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا نُّؤۡتِهَآ أَجۡرَهَا﴾[3]، قرأ حمزة والكسائي وخلف العاشر (يعمل، يؤتها) بالياء في اللفظين على التذكير، وقرأ الباقون (تعمل) بالتاء على التأنيث، وبالنون في (نؤتها)[4].

فقراءة الياء تعود على لفظ (ومَنْ يقنت) وهو مذكر، وقراءة التأنيث تحمل على المعنى؛ لأن المعني به مؤنث[5].

12-**قوله تعالى:** ﴿كَٱلۡمُهۡلِ يَغۡلِي فِي ٱلۡبُطُونِ﴾[6]. قرأ ابن كثير وحفص عن عاصم ورويس عن يعقوب (يغلي) بالياء للتذكير، وقرأ الباقون (تغلي) بالتاء للتأنيث[7].

---

(1) أبو القاسم، علي بن عثمان بن محمد المعروف بابن القاصح العذري البغدادي ثم المصري الشافعي المقرئ، سراج القارئ المبتدي وتذكار المقرئ المنتهي (وهو شرح منظومة حرز الأماني ووجه التهاني للشاطبي) راجعه شيخ المقارئ المصرية: علي الضباع، مطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط: الثالثة، 1373 هـ - 1954 م (ص:309).

(2) حجة القراءات (ص:521).

(3) [الأحزاب، الآية31].

(4) المبسوط (ص:357).

(5) الدر المصون (117/9) بتصرف.

(6) الدخان، الآية 45).

(7) محمد إبراهيم محمد سالم، فريدة الدهر في تأصيل وجمع القراءات، دار البيان العربي، القاهرة، ط، الأولى، 1424 هـ - 2003م (391/4).

فوجه قراءة التأنيث أنها الشجرة، وقراءة التذكير يعود للمهل[1].

13-**قوله تعالى:** ﴿وَأَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةٗ وَبَاطِنَةٗ﴾[2]، قرأ حفص عن عاصم، وأبو عمرو، ونافع، وأبو جعفر (نِعَمَهُ) بفتح العين، وضم الهاء غير منونة، على التذكير، جمع نعمة، والهاء ضمير يعود على الله تعالى، وقرأ الباقون (نِعْمَةً) بإسكان العين، وتاء منونة على التأنيث والإفراد، والنعمة مصدر أريد بها اسم الجنس[3].

المبحث الرابع: جواز تذكير الفعل وتأنيثه، إذا أسند إلى اسم جمع[4]

الألفاظ المندرجة تحت هذه القاعدة في القراءات العشر المتواترة ست، وهي:

1- **قوله تعالى:** ﴿يَغۡشَىٰ طَآئِفَةٗ﴾[5]، قرأ فحمزة والكسائي وخلف بالتاء (تغشىٰ) مع الإمالة، والباقون بياء التذكير[6]. وجه من قرأ بالياء أنه ردّه على (النعاس)، ومن قرأه بالتاء: أنه ردّه على (الأمنة)[7].

---

(1) الفراء، معاني القرآن (ص:240).

(2) لقمان، الآية 20).

(3) الكنز في القراءات العشر (606/2)، والهادي شرح طيبة النشر (136/3).

(4) خالد الجرجاويّ، زين الدين المصري، يعرف بالوقاد، شرح توضيح ابن هشام، وسمّاه: التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، ط: الأولى 1421هـ- 2000م (450/2).

(5) [آل عمران الآية: 154].

(6) أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطيّ، شهاب الدين الشهير بالبناء، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، المحقق، أنس مهرة، دار الكتب العلمية – لبنان، ط: الثالثة، 2006م - 1427هـ (ص:230).

(7) الحسين بن أحمد بن خالويه، الحجة في القراءات السبع، المحقق: د. عبد العال سالم مكرم، الأستاذ المساعد بكلية الآداب، جامعة الكويت، دار الشروق، بيروت، ط: الرابعة، 1401هـ =

2- **قوله تعالى:** ﴿وَإِن يَكُن مَّيْتَةً﴾[1]، قرأ نافع وأبو عمرو وحفص عن عاصم وحمزة والكسائي وخلف العاشر ويعقوب بتذكير لفظ (يكن) ونصب لفظ (ميتةً)، وقرأ ابن عامر بتأنيث لفظ (يكن) ورفع (مَيْتَةٌ)، ومثله أبو جعفر إلا أنه يشدد الياء، وقرأ ابن كثير المكي بتذكير (يكن) ورفع (مَيْتَةٌ)، وقرأ شعبة عن عاصم بالتأنيث والنصب فيهما[2].

وجه التذكير أنّ المراد بالميتة: (الميت)، والميتة، تقع على المذكر والمؤنث كالدابة والشاة، والتقدير: وإن يكن ما في بطون الأنعام ميتة، ولفظ (ما) مذكر، ووجه التأنيث؛ لأن اللفظ مؤنث، والمعنى: وإن تكن الأجنّة ميتة..[3].

3- قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾[4]. قرأ ابن عامر وأبو جعفر بالتأنيث والرفع، وابن كثير وحمزة بالتأنيث والنصب، والباقون بالتذكير والنصب. وتوجيهه كسابقه[5].

4- قوله تعالى: ﴿تُقْبَلَ مِنْهُمْ﴾[6] فقد قرأ حمزة والكسائي وخلف العاشر

= (ص، 115).

(1) سورة الأنعام، الآية (139).

(2) عبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدُّرة – القراءاتُ الشاذةُ وتوجيهها من لغة العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون ت، وط (ص:111).

(3) أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد وآخرين، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط، الأولى، 1415 هـ - 1994 م(328/2).

(4) الأنعام، الآية (145).

(5) النويري، شرح طيبة النشر (323/2).

(6) (التوبة، [الآية: 54].

بياء التذكير؛ لأن التأنيث غير حقيقي، والباقون بالتأنيث[1].

5- **قوله تعالى**: ﴿ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾[2]، قرأ شعبة عن عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف العاشر (توقد) بتاء التأنيث مضمومة وواو ساكنة مدّية بعدها مع تخفيف القاف، ورفع الدال، وهو مضارع مبني للمجهول، ونائب فاعله ضمير مستتر تقديره (هي) يعود علىٰ (الزجاجة) وأنث الفعل لتأنيث لفظ (الزجاجة).

وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب، وأبو جعفر (تَوَقَّدَ) بتاء مفتوحة، وواو مفتوحة، وتشديد القاف، وفتح الدال، علىٰ وزن (تفعّل) وهو فعل ماض، والفاعل ضمير مستتر يعود علىٰ (الزجاجة).

قرأ الباقون (يُوقَدُ) بياء تذكير مضمومة، وواو ساكنة مدّيّة بعدها مع تخفيف القاف، ورفع الدال، وهو مضارع مبني للمجهول من (أوقد) الرباعي، ونائب الفاعل ضمير مستتر تقديره: (هو) يعود علىٰ (المصباح) وذكر الفعل؛ لأن لفظ المصباح مذكر؛ وأيضا لأنه جمع[3].

6- **قوله تعالى**: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ فِئَةٌ يَنصُرُونَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[4]. قرأ حمزة والكسائي وخلف العاشر بياء التذكير (يكن)، والباقون بتاء التأنيث (تكن)[5]، قراءة التأنيث يحمل علي لفظ (فئة)، والتذكير يحمل علىٰ معني الجمع

(1) أحمد بن محمد، الشهير بالبناء، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، (ص:304).

(2) (النور، الآية 35).

(3) الهادي شرح طيبة النشر (89/3)، وأبو جعفر النَّحَّاس أحمد المرادي النحوي، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، 1421 هـ (96/3).

(4) الكهف، الآية (43).

(5) تقريب النشر، (ص:137).

بدليل قوله (ينصرونه)[1].

7- قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ﴾[2]. قرأه أبو عمرو ويعقوب، بالتاء علىٰ التأنيث، وقرأ الباقون بالياء علىٰ التذكير، فإذا أنثت أردت جماعة وإذا ذكرت أردت جمعا[3].

8- **قوله تعالى**: ﴿مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ﴾[4]، قرأ يعقوب وحفص عن عاصم، وهشام عن ابن عامر بخلف عنه (يمنىٰ) بياء التذكير، والباقون (تمنىٰ) بالتأنيث[5]، فالتذكير للمنيّ، والتأنيثُ للنطفة[6].

المبحث الخامس: ما ورد فيه التأنيث والتذكير سماعيا[7]

الألفاظ الواردة في القراءات العشر

1- **قوله تعالى**: ﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ﴾[8]، قرأه بالتذكير علىٰ لفظه شعبةُ وحمزةُ والكسائيُّ وخلفُ العاشر، والباقون بالتاء علىٰ التأنيث[9].

واعْلَم أَن السَّبِيل يُذكّر وَيُؤَنث، وجَاءَ الْقُرْآن الكريم بِالْوَجْهَيْنِ فالتأنيث

(1) حجة القراءات،(ص:418).
(2) الأحزاب، الآية (52).
(3) النشر في القراءات العشر، (349/2).
(4) القيامة، الآية (37).
(5) ابن الجزري، شرح طيبة النشر، (ص:323).
(6) الفراء، معاني القرآن، (213/3).
(7) الفراء، المذكر والمؤنث، تحقيق: د. رمضان عبد التواب، دار التراث، القاهرة، ط الثانية، (ص:64).
(8) [الأنعام الآية: 55].
(9) محمد، أبو القاسم، محب الدين النُّوَيْري، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلمية، بيروت، تقديم وتحقيق: الدكتور مجدي محمد سرور سعد باسلوم، ط الأولى، 1424 هـ - 2003 م (301/2).

في قَوْله: ﴿وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ و﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ﴾ والتذكير قَوْله: ﴿وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾[1].

2- **قوله تعالى:** ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ﴾[2] قرأ حمزة والكسائي وخلف العاشر (يشهد) بالياء على التذكير. وقرأ الباقون ﴿تَشْهَدُ﴾ بالتاء على التأنيث[3]، واللسان يذكر فيجمع (ألسنة) ويؤنث فيجمع (ألسن)[4].

ملحوظة: كل ما سبق من الألفاظ يدخل أيضا تحت قاعدة (كل ما كان تأنيثه غير حقيقي يمكن تذكيره)[5].

الخاتمة:

في الختام نحمد الله الذي وفقنا لإتمام هذا العمل، وفيما يلي النتائج التي توصل إليها الباحث:

1- القراءات العشر المتواترة منقولة بالتواتر من في النبي صلى الله عليه وسلم، فكل قراءة من هذه القراءات قرأ بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، هكذا.

2- الطريقة الصحيحة هي قياس ألفاظ اللغة على القرآن الكريم؛ لأنه محفوظ ومعصوم، لا العكس أي أن نقيس ألفاظ القرآن على قواعد

---

(1) محمد محمد محمد سالم محيسن، القراءات وأثرها في علوم العربية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط: الأولى، 1404 هـ - 1984م، (69/2).

(2) [النور، الآية24].

(3) المبسوط في القراءات العشر، (ص:318).

(4) الحجة في القراءات السبع، (ص:261).

(5) محمد عبد الناصر، التذكير والتأنيث في القرآن الكريم، (ص:568).

لغة؛ لأنها غير متفق عليها في كثير من الأحيان.

3- تعدد القراءات القرآنية يعني نطق ألفاظ القرآن الكريم بكيفيات مختلفة وفق اللهجات العربية المتعددة والتي يؤدي مدلولها إلىٰ معنىً واحد، والتذكير والتأنيث واحد من هذه الكيفيات، والتي هي في نهاية الأمر أسلوب للتعبير عن الشيء، فالشيء الواحد قد يعبر عنه أحدهم بصيغة المذكر، والآخر يعبّر عنه بالمؤنث.

4- كل ما ورد من الألفاظ التي اختلف في قراءتها بين التذكير والتأنيث فهي لا تخرج عن ما تعارف عليها العرب في كلامهم، وكون القرآن الكريم اشتمل علىٰ هذه الألفاظ دليل علىٰ إعجازه.

5- المذكر والمؤنث من أشكل أبواب اللغة، وأغمضها.

6- الأصل في اللغة العربية المذكر، والمؤنث فرع منه؛ ولذا احتيج إلىٰ سبب، والمذكر لا يحتاج إلىٰ سبب.

7- هناك ألفاظ كثيرة في التذكير والتأنيث سماعية، ولا تندرج تحت أي قاعدة مطردة، فمن العرب من يؤنثها ومنهم من يذكرها.

التوصيات: نوصىٰ الطلاب الباحثين في مجال القراءات وعلوم القرآن الكريم بالاهتمام بالشبهات التي تثار حول القراءات القرآنية.

وصلىٰ الله علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- إعراب القرآن المؤلف: أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (المتوفى: 338هـ) وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الأولى، 1421 هـ.
- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر المؤلف: أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطيّ، شهاب الدين الشهير بالبناء (المتوفى: 1117هـ) المحقق: أنس مهرة الناشر: دار الكتب العلمية – لبنان الطبعة: الثالثة، 2006م - 1427هـ.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك المؤلف: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: 761هـ) المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، ابن الأنباري، تحقيق د. رمضان عبد التواب، دار الكتب المصر، 1970م.
- البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدُّرة - القراءاتُ الشاذةُ وتوجيهها من لغة العرب المؤلف: عبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد القاضي (المتوفى: 1403هـ) الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان.
- تحبير التيسير في القراءات العشر المؤلف: شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: 833هـ) المحقق: د. أحمد محمد مفلح القضاة الناشر: دار الفرقان - الأردن / عمان، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م.
- تقريب النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تحقيق، إبراهيم عطوة، دار الحديث، القاهرة، ط الثالثة، 1996م-1416هـ.
- التأنيث والتذكير في اللغة العربية، إبراهيم بركات، ط الأولى دار الوفاء، 1408هـ- 1988م.

- التذكير والتأنيث في القرآن الكريم (دراسة تطبيقية) رسالة الدكتوراه، محمد عبد الناصر، جامعة أم القرى، بدون، ت.
- حجة القراءات المؤلف: عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة ابن زنجلة (المتوفى: حوالي 403هـ)، محقق الكتاب ومعلق حواشيه: سعيد الأفغاني الناشر: دار الرسالة.
- الحجة في القراءات السبع المؤلف: الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله (المتوفى: 370هـ)، المحقق: د. عبد العال سالم مكرم، الأستاذ المساعد بكلية الآداب - جامعة الكويتالناشر: دار الشروق – بيروت الطبعة: الرابعة، 1401 هـ.
- الحجة للقراء السبعة المؤلف: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ الأصل، أبو علي (المتوفى: 377هـ) المحقق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجابي، راجعه ودققه: عبد العزيز رباح - أحمد يوسف الدقاق الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق / بيروت الطبعة: الثانية، 1413 هـ - 1993م.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون المؤلف: أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: 756هـ) المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط الناشر: دار القلم، دمشق.
- سراج القارئ المبتدي وتذكار المقرئ المنتهي (وهو شرح منظومة حرز الأماني ووجه التهاني للشاطبي)، المؤلف: أبو القاسم (أو أبو البقاء) علي بن عثمان بن محمد بن أحمد بن الحسن المعروف بابن القاصح العذري البغدادي ثم المصري الشافعي المقرئ (المتوفى: 801هـ) راجعه شيخ المقارئ المصرية: علي الضباع، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر الطبعة: الثالثة، 1373 هـ - 1954م.
- شرح الكافية الشافية، المؤلف: محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين (المتوفى: 672هـ) المحقق: عبد المنعم أحمد هريدي: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة

المكرمة، الطبعة: الأولى.

- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، ط، العشرون 1400 هـ - 1980 م.

- شرح طيبة النشر في القراءات المؤلف: شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: 833هـ) ضبطه وعلق عليه: الشيخ أنس مهرة الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية، 1420 هـ - 2000 م.

- شرح طيبة النشر في القراءات العشر المؤلف: محمد بن محمد بن محمد، أبو القاسم، محب الدين النُّوَيْري (المتوفى: 857هـ) الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت تقديم وتحقيق: الدكتور مجدي محمد سرور سعد باسلوم الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003م.

- شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، المؤلف: خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهري، زين الدين المصري، وكان يعرف بالوقاد (المتوفى: 905هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، لطبعة: الأولى 1421هـ- 2000م.

- شرح تدميث التذكير في التأنيث والتذكير، للفراء، د. محمد عامر أحمد، ط الأولى 1991م، المؤسسة الجامعية، بيروت.

- القراءات وأثرها في علوم العربية المؤلف: محمد محمد محمد سالم محيسن (المتوفى: 1422هـ)، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة الطبعة: الأولى، 1404 هـ - 1984م.

- كتاب السبعة في القراءات المؤلف: أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد البغدادي (المتوفى: 324هـ) المحقق: شوقي ضيف الناشر: دار المعارف – مصر الطبعة: الثانية، 1400هـ.

- معاني القرآن المؤلف: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء

(المتوفى: 207هـ).

المحقق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي الناشر: دار المصرية للتأليف والترجمة – مصر الطبعة: الأولى.

- المبسوط في القراءات العشر المؤلف: أحمد بن الحسين بن مِهْران النيسابوري، أبو بكر (المتوفى: 381هـ) تحقيق: سبيع حمزة حاكيمي الناشر: مجمع اللغة العربية – دمشق عام النشر: 1981م.

- مشكل إعراب القرآن المؤلف: أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى: 437هـ) المحقق: د. حاتم صالح الضامن، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت الطبعة: الثانية، 1405.

- المصطلح الصرفي مميزات التأنيث والتذكير، عصام نور الدين، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي، ط الأولى، 1988م، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي، ط الأولى، 1988م.

- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي الحنفي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط، الأولى - 1996م.

- المذكر والمؤنث، أبو الحسين، أحمد بن فارس، تحقيق د رمضان عبد التواب، ط الأولى 1968م، القاهرة.

- المذكر والمؤنث، المبرد، محمد بن يزيد، تحقيق، د. رمضان، د. صلاح الدين، دار الكتب 1970م.

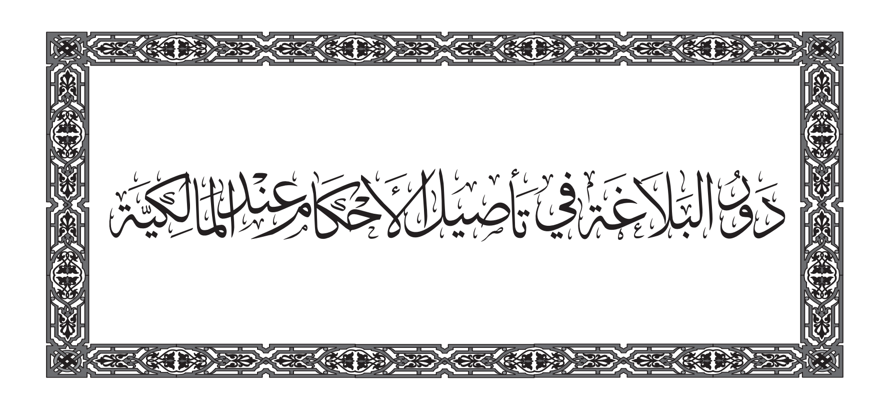
- النشر في القراءات العشر المؤلف: شمس الدين أبو الخير بن الجزري، محمد بن محمد ابن يوسف (المتوفى: 833 هـ) المحقق: علي محمد الضباع (المتوفى 1380 هـ) الناشر:

المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية].

- الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر المؤلف: محمد محمد محمد سالم محيسن (المتوفى: 1422هـ) الناشر: دار الجيل – بيروت الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997م.

- الوجيز في شرح قراءات القرأة الثمانية أئمة الأمصار الخمسة المؤلف: أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد الأَهْوَازي (المتوفى: 446هـ) المحقق: دريد حسن أحمد الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت الطبعة: الأولى، 2002 م.

- الوسيط في تفسير القرآن المجيد المؤلف: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: 468هـ) تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، 1415 هـ - 1994م.



د. عبد العالم محمد القُريدي
أستاذ مشارك بجامعة الزاوية، ليبيا

للبلاغةِ دورٌ مهمٌ في فَهْمِ النَّصِ الشَّرعيِّ سَواءً أكان قُرآناً أم حَديثاً نبويّاً؛ ذلك لِمَا لها مِن أهميةٍ كبيرةٍ في فهمِ نُصوصِ الشَّريعةِ، ومِنْ ثَمَّ الوقوفِ علىٰ مَقاصدِها، وقد نَهَجَ الفُقهاءُ هذا النَّهْجَ علىٰ مَرِّ العُصورِ الإسلاميَّةِ، وسيتناولُ هذا البَحْثُ منهجَ الإمامِ مالِكٍ رَحِمَهُ اللهُ، وهو أحدُ أعلامِ الفِقْهِ الإسْلاميّ وكبيرُ فُقهائِهِ مِنَ السَّلَفِ رُضوانُ اللهِ تعالَىٰ عليهم أجمعينَ، حيثُ لم يَرْضَ رَحِمَهُ اللهُ أنْ يُفسّرَ تلكَ النصوصَ أو أنْ يَستخرِجَ مقاصدَها إلَّا مِنْ خلال فَهْمِها فَهْماً بيانيّاً، ولعلَّهُ في ذلك قدْ تَبَصَّرَ قَوْلَ رَسولِ اللهِ ﷺ: «إنَّ مِنَ البَيَانِ لَسِحْراً»[1]، أو أنَّهُ سارَ مع ما رُوِيَ عنه ﷺ مِن قَوْلٍ: «أنا أَفْصَحُكُم ولا فَخْرَ، بَيْدَ أنِّي مِنْ قُريش ونَشأتُ في بَنِي سَعْدٍ وارْتَضعتُ في بَنِي زُهَرةَ»[2].

---

(1) صحيح البخاري، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن حزم، ط 1، القاهرة: 2010م، ص 706 برقم 5767

(2) البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن سراج الدين=

وأبوابُ البَلاغةِ العربيةِ كثيرةٌ ومتنوعةٌ تَمَثَّلَتْ في علومِها الثلاثةِ، المعاني والبيانِ والبديعِ، فمنذُ أنْ استقرتْ هذه العلومُ وظهرَتْ علىٰ أيدي كِبارِ النُّقَّادِ والبَيَانيينَ مِن أمثالِ الجاحِظِ والجُرجانيّ والآمِديّ والعَسْكريّ زادَ اهتمامُ الفقهاءِ بها وتَعَلُّقُهم بِفُنونِها؛ ذلكَ أنَّ الحاجةَ إليها ازْدادَتْ معَ تَلاشي عَصْرِ السَّليقةِ وانتقالِ العربيةِ إلىٰ مرحلةٍ جديدةٍ، أَلَا وهي مرحلةُ التَّعَلُّم، فكانَ لابُدَّ مِنْ تَعلُّمِ هذه الفنونِ كغيرِها مِن فنونِ العُلومِ الأخرَىٰ؛ وُصولاً إلىٰ معرفةِ أسْرارِ هذه اللغةِ وطرائقِ تَعْبيرِها.

وسيتناولُ هذا البحثُ انتقاءَ بعضِ الأحكامِ الفقهيَّةِ مِنَ المذهبِ المالكيّ، والتي كانَ للبلاغةِ دورٌ في تَقريرِها وترجيحِها، وذلكَ بالرُّجوعِ إلىٰ تلك النُّصوصِ التي استُنْبِطَتْ منها هذهِ الأحكامُ، ومِنْ ثَمَّ توضيحُ مَسالِكِها الفقهيَّةِ النَّابعَةِ عَن فنونِ البلاغةِ العَربيَّةِ.

أوَّلاً - الكِنَايَةُ:

والمرادُ بها» أنْ يريدَ المتكلّمُ إثباتَ معنًىٰ مِنَ المعاني، فلا يَذكرُهُ باللفظِ الموضوعِ له في اللغةِ، ولكنْ يَجيءُ إلىٰ مَعنًىٰ، هو تاليهِ ورِدْفُهُ في الوُجودِ، فَيُؤمِئُ بهِ إليهِ، ويجعلُهُ دَليلاً عليه، مِثالُ ذلك قَولُهُم: هو (طَويلُ النَّجَادِ)، يُريدونَ به طويلَ القامَةِ، و(كَثيرُ الرَّمَادِ)، يَعنونَ كثيرَ القِرَىٰ، وفي المرأةِ (نَئُومُ الضُّحَىٰ)، والمرادُ أنَّها مُترفةٌ مَخْدومَةٌ»[1]، ومِنَ الأحكامِ الفقهيَّةِ التي كانتِ الكِنَايَةُ مَسْلِكاً في تَقريرِها وتَرجيحِها:

= أبو حفص عمر بن علي (ت 804هـ)، تحق: مصطفىٰ أبي الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط 1، الرياض: 1425هـ-2004م 281/8.

(1) دلائل الإعجاز، للجرجاني: أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن(ت 471هـ)، تحق: عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، ط 1، بيروت: 2004م، ص 89

- **الاسْتياكُ في الصِّيامِ**: فَعَنْ أبي هُريرَةَ رضِي اللهُ عنهُ أنَّ رَسُولَ اللهِ قالَ: «والَّذِي نَفْسي بِيَدِهِ لَخَلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ المِسْكِ»[1]، فالمَدحُ كما ظهَرَ عندَ المالكيَّةِ ليسَ للخَلُوفِ، وهو الرائِحةِ الكَريهَةِ[2]، وإنَّما هوَ «كِنايَةٌ عَن مَدْحِ نَفْسِ الصَّوْمِ، وإنْ لم تَبْقَ حَقيقةُ الخَلُوفِ، كما يُقالُ: فُلانٌ كَثيرُ الرَّمادِ؛ بمعنَى أنَّهُ كَريمٌ، وإنْ لم يَكنْ عندَهُ رَمادٌ، فالمُرادُ: مَدْحُ نَفْسِ الصُّوْمِ، لا مَدْحُ الخَلُوفِ، فذَهابُهُ وبَقاؤهُ سَواءٌ[3]؛ وقيلَ: «إنما مُدِحَ الخَلُوفُ؛ نَهْياً للنَّاسِ عَنْ تَقَذُّرِ مُكالمةِ الصَّائمينَ بِسَبَبِ الخَلُوفِ، لا نَهْياً للصَّائمِ عَنِ السِّواكِ، واللهُ غَنيٌّ عَن وُصولِ الرَّوائحِ الطَّيِّبةِ إليهِ»[4]، وقدِ اسْتدَلَّ المَالكيَّةُ علىٰ ذلكَ بِما رَواهُ عامرُ بْنُ ربيعةَ، قالَ: رأيتُ النَّبيَّ ﷺ يَسْتاكُ وهو صَائمٌ، ما لا أُحْصِي أو أَعُدُّ»[5]، وبِمَا رَوَتْهُ عائشةُ، قالتْ: قالَ ﷺ: «مِن خَيْرِ خِصالِ الصَّائِمِ السِّواكُ»[6].

---

(1) أخرجه الإمام مالك الموطأ، مالك بن أنس، تحق: محمد مصطفىٰ الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط 1، الإمارات: 1425هـ - 2004م، 445/3 برقم 1100.

(2) في الصحاح، للجوهريّ: «خَلَفَ فمُ الصائمِ خُلُوفاً، أيْ: تغيَّرتْ رائحتُهُ»[تحقيق: محمد محمد تامر، دار الحديث، القاهرة: 2009م، ص 339].

(3) حاشية سَنيَّة وتحقيقات بهيَّة علىٰ الجواهر الزكية لأحمد بن تركي في حلِّ ألفاظ المقدمة العشماوية، للصفتي: يوسف بن سعيد، مط: مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، ط: الأخيرة، مصر: 1948م، ص 171.

(4) صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن العربي المالكي، دار الكتاب العربي، بيروت: د. ت 256/3

(5) صحيح البخاري، ص 230 برقم 1933.

(6) سنن ابن ماجه، تحقيق: أبو طاهر زبير علي زئي، دار السلام، الرياض: 2009م، ص 299 برقم 1677.

ثانياً - الاسْتِعَارَةُ:

ويُراد بها» أنْ يَكونَ للَّفْظِ أَصْلٌ في الوَضْعِ اللغويّ مَعْروفٌ، تَدُلُّ الشَّواهِدُ علىٰ أَنَّهُ اختُصَّ به حينَ وُضِعَ، ثُمَّ يَستعمِلُهُ الشاعرُ أو غيرُ الشَّاعرِ في غيرِ ذلك الأصلِ، ويَنْقُلُهُ إليه نَقْلاً غيرَ لازمٍ، فيكون هناكَ كالعَاريَةِ»[1]، ومِنَ الأحكامِ الفقهيَّةِ التي كانتِ الاستعارةُ مَسْلكاً في تَقْريرِها وتَرْجيحِها:

- **الغُرَّةُ والتَّحْجيلُ**: فَعَنْ رسول الله ﷺ أَنَّهُ قالَ: «أنتُمُ الغُرُّ المُحَجَّلونَ يومَ القيامَةِ مِنْ إسْبَاغِ الوُضُوءِ، فَمَن اسْتَطاعَ منكمْ فَلْيُطِلْ غُرَّتَهُ وتَحْجيلَهُ»[2]، فقدْ حَمَلَ الإمامُ مالكٌ رَضِيَ اللهُ عنه الغُرَّةَ والتَّحْجيلَ في الحديثِ علىٰ اسْتِيعابِ المِرْفقينِ والرِّجْلينِ بالغَسْلِ، وهو حَمْلٌ يَتَّفِقُ معَ ما تَعنِيهِ الغُرَّةُ وما يَعْنيهِ التَّحْجِيلُ في اللغةِ، فالغُرَّةُ «بَياضٌ في الجَبهةِ»[3]، والتَّحْجيلُ «بَيَاضٌ في قَوائِمِ الفَرَسِ كلِّها، ويكونُ في رِجْلينِ ويَدٍ، وفي رِجْلينِ فَقَطْ، وفي رِجْلٍ فقطْ»[4]، ومِنْ ثَمَّ لم يَكنِ التَّطْويلُ لديهِ إلَّا «بالمواظبَة علىٰ الوضوءِ لكلِّ صلاةٍ وإدامتِه، فتَطول غُرَّتُه بتَقويةِ نُورِ وَجْهِهِ، وتَحْجيلُهُ بِتَضاعفِ نُورِ أعْضائِه»[5]، وعليه كانَ ذِكْرُ الغُرَّةِ والتَّحْجيلِ مِنْ

---

(1) أسرار البلاغة في علم البيان، للجرجاني: أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت 471هـ)، تحقيق: عيد فتحي عبد اللطيف، الأندلس الجديدة للنشر، ط 1، القاهرة: 2010م، ص 40.

(2) صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن الجوزي، القاهرة: 2009م، ص 69 برقم 246.

(3) القاموس المحيط، للفيروزآبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، تحقيق: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت: 2010م، ص 480.

(4) القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص 1056.

(5) يُنظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس القرطبي: أحمد بن عمر (ت 656هـ)، تحقيق: محيي الدين ديب مستو وآخرين، دار ابن كثير، ط 2، بيروت: 1999م-1420هـ 499/1.

بابِ الاستِعارةِ؛ وممَّا يَدْعَمُ هذا التَّوْجيهَ ما وَرَدَ عنه ﷺ قولُهُ: «فَمَنْ زادَ علىٰ هذا فقَدْ أَسَاءَ وتَعَدَّىٰ وظَلَمَ»[1].

ثالثاً - الطَّيُّ والنَّشْرُ:

ويُسمَّىٰ أيضاً: اللَّفَّ والنَّشْرَ، «وهو ذِكْرُ مُتَعَدّدٍ علىٰ التَّفْصيلِ أو الإجمالِ، ثُمَّ[ذِكْرُ] ما لِكلّ واحدٍ مِن غَيْرِ تَعْيينٍ؛ ثِقَةً بأنَّ السَّامعَ يَردُّهُ إليهِ»[2]، ومِنَ الأحكامِ الفقهيَّةِ التي كانَ الطَّيُّ والنَّشْرُ مَسْلِكاً في تَقْريرِها وتَرْجيحِها:

- **إحْبَاطُ العَمَلِ بِمُجرَّدِ الإشْراكِ**: ذهَبَ الإمامُ مالكٌ رَحِمَهُ اللهُ إلىٰ أنَّ مجرَّدَ الرِّدَّةِ تُحْبِطُ العَمَلَ، سَواءً رَجَعَ المرءُ عَن رِدَّتِهِ أو لم يَرْجعْ[3]؛ محتجّا بقولِهِ تعالىٰ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر 65]، فالآيةُ لديهِ مُحْكَمَةٌ، خِلافاً للإمامِ الشافعيّ رحِمَهُ اللهُ الذي رآها مِن بابِ المجمَلِ والمبيَّنِ[4]، حيثُ عَدَّ الآيةَ السابقةَ مجملةً قد بيَّنَتْها آيةٌ أخرَىٰ، وهي قولُهُ تعالىٰ: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة 217]، فرَأَىٰ أنَّ إحباطَ العَمَلِ مَشْروطٌ بالموتِ علَىٰ الكُفْرِ، فَإنْ رجَعَ إلىٰ الإسلامِ لم يحبَط العَمَلُ الذي عَملَهُ قبلَ

---

(1) سنن ابن ماجه، ص 76 برقم 422.

(2) حاشية الدسوقي علىٰ مختصر السعد شرح تلخيص المفتاح، لمحمد بن عرفة الدسوقي(ت 1230هـ)، تحق: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت: 2002م 9/4.

(3) يُنظر: تفسير القرطبي: أبي عبد الله محمد بن أحمد(ت هـ)، دار الريان للتراث، القاهرة: د.ت 856/2.

(4) المجمل هو: ما لم تتضح دلالته [يُنظر: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن محمد(ت 911هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت: د. ت 18/2].

رِدَّتِهِ[1]، وقد فَسَّرَ الإمامُ مالكُ رحِمه اللهُ آيةَ البَقَرةِ السَّابِقةَ تفسيراً مَبْنياً علىٰ وَجْهٍ بَلاغيٍّ، وهو بابُ الطَّيِّ والنَّشْرِ، كالآتي: ومَنْ يَرْتَدُّ مِنْكُم عَن دِينِهِ فأولئِكَ حَبِطَتْ أعمالُهُم في الدُّنْيا والآخِرَةِ، وَمَنْ يَمُتْ وهو كافِرٌ فأولئِكَ أصحابُ النَّارِ فيها خالدونَ[2].

رابعاً - مَفْهومُ العَكْسِ:

ويُسمَّىٰ المقْلوبَ[3] أيضاً، والمرادُ منه أنْ تُقدِّمَ في الكَلَامِ جُزْءاً ثُمَّ تَعْكِسُ فَتُقدِّم ما أَخَّرْتَ، وتُؤخِّر ما قَدَّمْتَ، نحو: عاداتِ السَّاداتِ ساداتِ العاداتِ[4]، ومِنْ هذا المفهومِ قَولُ اللهِ تعالىٰ: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم 9]، أي: قابَيْ قَوْسٍ[5]، ومِنَ الأحكامِ الفقهيَّةِ التي اتَّخَذَتْ مَفْهومَ العَكْسِ مَسْلكاً في تَقْريرِها وتَرْجيحِها:

- **تَزْيينُ القُرآنِ**: فَمِنْ ذلك قَولُهُ ﷺ: «زَيِّنُوا القُرْآنَ بِأَصْواتِكُمْ»[6]، وقد حَمَلَهُ المالِكيَّةُ علىٰ مَفْهومِ العَكْسِ بَلاغيّاً؛ أَيْ: زَيِّنُوا أَصْوَاتَكُمْ بِالْقُرْآنِ، يقولُ ابْنُ الحاجِّ: «فَلَيْسَ هُوَ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ بَابِ الْمَقْلُوبِ»[7]؛ فَمُحَالٌ أَنْ يُزَيَّنَ القُرْآنُ بالأصواتِ أو بِغَيْرِها، فكيفَ يَحُوجُ القُرآنُ إلىٰ مَنْ يَزِينُهُ! كيفَ! وهو النُّورُ والضِّياءُ والزَّيْنُ الأعْلىٰ لِمَنْ أُلْبِسَ بَهْجتهُ

---

(1) يُنظر: تفسير القرطبي 856/2.

(2) يُنظر: المصدر نفسه 856/2.

(3) يُنظر: تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة: أبي محمد عبد الله بن مسلم(ت 276هـ)، تحق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، ط 2، القاهرة: 1973م، ص 192.

(4) يُنظر: حاشية الدسوقي علىٰ مختصر السعد شرح تلخيص المفتاح 8/4، 46.

(5) يُنظر: تفسير القرطبي 6260/9.

(6) سنن أبي داود، دار الفجر للتراث، القاهرة: 2009م، ص 248 برقم 1468.

(7) المدخل، دار الفكر، القاهرة: 1401هـ - 1981م 52/1.

واسْتَنارَ بِضِيائِهِ[1].

خامساً - مُخَالَفَةُ مُقْتَضى الظَّاهِرِ:

نَقَلَ السُّيُوطيُّ عَن ابنِ فارِسٍ قَوْلَهُ: «فمِنْ سنَنِ العَرَبِ مخالَفَةُ ظاهِرِ اللفْظِ معناهُ، كَقَولِهِم عندَ المَدْحِ: قاتَلَهُ اللهُ ما أشعَرَهُ! فَهُمْ يقولونَ هذا، ولا يُريدونَ وُقُوعَهُ»[2]، ومِنَ الأحكامِ الفقهيَّةِ التي بُنِيَتْ على هذا البَابِ، وكانَ مَسْلِكاً في تقريرِها وترجيحِها:

- **زَمَنُ إعْطاءِ زَكاةِ الفِطْرِ**: فَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قالَ: قالَ ﷺ: «زَكاةُ الفِطْرِ طُهْرَةٌ للصائِمِ مِنَ اللَّغْوِ والرَّفَثِ وطُعْمَةٌ للمَساكينَ، مَنْ أَدَّاها قبلَ الصَّلاةِ فهي زَكاةٌ مَقْبولَةٌ، ومَنْ أَدَّاها بعدَ الصَّلاةِ فهي صَدَقَةٌ مِنَ الصَّدَقاتِ»[3]، فَظاهِرُ الحَديثِ يَقْتَضي أَنَّها إنْ أُدِّيَتْ بَعْدَ صَلاةِ العيدِ فليْسَتْ بزكاةٍ، بلْ صَدقة نَفْليَّة، لَكنَّ الفُقَهاءَ بِما في ذلكَ المالِكيَّةُ لا يَرَوْنَ سُقوطَها بعدَها؛ لِتَرَتُّبِها في ذِمَّةِ صاحِبِها، حَيْثُ يَجِبُ عليهِ إخْراجُها قَضاءً، لِفَواتِ وَقْتِها[4]، ومِنْ ثَمَّ لم يَبْقَ إلّا حَمْلُ الحَديثِ على الحَثِّ في تَأديَتِها والمُبادرَةِ بإخراجِها.

- **نَفْيُ الكَمَالِ في الأَجْرِ**: فَعَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَنَّهُ قالَ: «لا وُضوءَ لِمَنْ لم

(1) يُنظر: السابق، الصفحة نفسها.

(2) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن محمد (ت 911هـ)، تحق: محمد جاد المولى بك وزميليه، المكتبة العصرية: صيدا - بيروت: 1987م 331/1.

(3) سنن الدارقطني: أبي الحسن علي بن عمر (ت 385هـ)، تحق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، ط 1، بيروت - لبنان: 1424 هـ - 2004م 61/3 برقم 2067.

(4) يُنظر: مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، توزيع: مكتبة المقري- طرابلس، ومكتبة بن حمودة- زليتن، ومكتبة الشعب- مصراته، ط 3، ليبيا: 2005م 73/2.

يَذْكُرِ اسْمَ اللهِ عليهِ»[1]، وعنهُ أيضاً ﷺ قولُهُ: «لا صَلاةَ لِرَجُلٍ فَرْدٍ خَلْفَ الصَّفِّ»[2]، وقولُهُ ﷺ: «لا صَلاةَ لجارِ المسْجِدِ إلَّا في المسجدِ»[3]، وعَنْ علي بنْ أبي طالِبٍ كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ، قالَ: «وَمَنْ قَالَ صَهٍ فَقَدْ تَكَلَّمَ، وَمَنْ تَكَلَّمَ فَلَا جُمُعَةَ لَهُ، ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا سَمِعْتُ نَبِيَّكُمْ ﷺ»[4]، والمعنىٰ: لا وُضوءَ أو لَا صَلاةَ أو لا جُمُعةَ بِوَصْفِ الكَمَالِ في الأَجْرِ، قالَ ابْنُ عبدِ البَرِّ: «وهذا عندَنا محمولٌ علىٰ الكَمَالِ في الفَضْلِ»[5]، فالبَسْملةُ ولُزُومُ الصَّفِّ وصَلاةُ الأوْقاتِ كلِّها في المسجدِ مِنَ المنْدُوباتِ[6]، ومِنْ ثَمَّ خالَفَ مَعْناها لمَا بَدَا مِنْ ظاهِرِ لَفْظِها.

- **النَّوَافِلُ لا تَجْبُرُ ذاتَ الفرائِضِ**: فَعَنْ أبي هُريرةَ، قالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، يَقُولُ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عَمَلِهِ صَلاَتُهُ، فَإِنْ صَلُحَتْ فَقَدْ أَفْلَحَ وَأَنْجَحَ، وَإِنْ فَسَدَتْ فَقَدْ خَابَ وَخَسِرَ، فَإِنِ انْتَقَصَ مِنْ فَرِيضَتِهِ شَيْءٌ قَالَ الرَّبُّ عَزَّ وَجَلَّ: انْظُرُوا هَلْ لِعَبْدِي مِنْ تَطَوُّعٍ؟ فَيُكَمَّلَ بِهَا مَا انْتَقَصَ مِنَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ يَكُونُ سَائِرُ عَمَلِهِ عَلَىٰ

---

(1) سنن الترمذي، ص 12 برقم 25.

(2) مسند أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد (ت 241هـ)، تحق: السيد أبو المعاطي النوري، عالم الكتب، ط 1، بيروت: 1419هـ - 1998م، ص 23/4 برقم 16406.

(3) مصنف عبد الرزاق، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط 2، بيروت: 1403 497/1ي برقم 1915 – وسنن الدارقطني 292/2 برقم 1552.

(4) مسند أحمد بن حنبل 93/1 برقم 719.

(5) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله، تحق: مصطفىٰ بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، منشورات: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب: 1387هـ 333/18.

(6) يُنظر: الفقه علىٰ المذاهب الأربعة، لعبد الرحمن الجزيري، المكتبة التوفيقية، القاهرة: د. ت، 70/1 – 253 - 396.

ذَلِكَ»[1]، وقد حَمَلَ المالِكيَّةُ النَّقْصَ المذْكورَ في الحَديثِ علىٰ نَقْصِ الصِّفَةِ، لا علىٰ نَقْصِ الذَّاتِ[2]؛ لأَنَّهُ لا يَنوبُ النَّفْلُ عَنِ الفَرْضِ إجْماعاً، ونَقْصُ الصِّفَةِ هو عَدَمُ اسْتِيفاءِ أذكارِها أو أركانِها الزائدةِ علىٰ الواجبِ فيها، وهو نَقْص يُجبَرُ بالنَّوافِلِ.

- **القَوْلُ بِلِسانِ الحالِ**: عن أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «الصِّيَامُ جُنَّةٌ فَإِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ صَائِمًا فَلَا يَرْفُثْ وَلَا يَجْهَلْ فَإِن امْرُؤٌ قَاتَلَهُ أَوْ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ إِنِّي صَائِمٌ»[3]، فقولُه: (فَلْيَقُلْ: إِنِّي صَائِمٌ) له تأويلانِ محتملانِ، «أحدهما: أنْ تقولَ ذلكَ في نَفسِكَ، فلا تجاوبُهُ بشَتْمٍ ولا غيرِهِ، الثَّاني: أنْ تقولَها مُجاوِبًا له: إنِّي صائِمٌ فلا أُجَاوِبُكَ، والأوّلُ أَوَّلَى؛ لنَفْيِ الرِّيَاءِ»[4]، وهو ما رَجَّحَهُ المالكيَّةُ مِن أنَّ قولَ الصَّائمِ لها يَكونُ بِلِسَانِ الحالِ وليسَ بِلِسَانِ المقالِ، يقولُ النَّفْراويُّ: «وقوله: (فَلْيَقُلْ إنِّي صائِمٌ)، أيْ بلِسانِ حالِهِ، لا بِلسانِ مَقالِهِ»[5]، ونظيرُهُ في القُرآنِ قَوْلُ اللهِ تعالىٰ: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم 26]، يقولُ ابنُ عاشور: «فالمرادُ أنْ تُؤَدي

---

(1) سنن الترمذي، ص 121 برقم 413.

(2) يُنظر: حاشية سَنيَّة وتحقيقات بهيَّة علىٰ الجواهر الزكية لأحمد بن تركي في حلِّ ألفاظ المقدمة العشماوية، للصفتي، ص 124.

(3) الموطأ (برواية يحيىٰ بن يحيىٰ الليثي)، لمالك بن أنس(ت هـ)، تحق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط 2، بيروت: 2008م، ص 174 برقم 703.

(4) المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، لابن العربي: لأبي بكر محمد بن عبد الله المعافري الاشبيلي (ت 543هـ، تحق: محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني، دَار الغَرب الإسلامي، ط 1، بيروت: 1428 هـ - 2007 م 237/4.

(5) الفواكه الدواني علىٰ رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للنفراوي: أحمد بن غنيم(ت 1125هـ)، دار الفكر، بيروت: د. ت 324/1.

ذلكَ بإشارةٍ إلىٰ أنَّها نَذَرَتْ صَوْماً بأنْ تُشيرَ إشارةً تَدُلُّ علىٰ الانقطاعِ عَن الأكلِ، وإشارةً تدُلُّ علىٰ أنَّها لا تَتَكلَّمُ لأجلِ ذلكَ»[1]، وما كانتِ الإشارةُ لِسَانَ مقالٍ.

سادِساً - المَجَازُ:

ويُعرَّفُ المجَازُ بأنَّهُ «لَفْظٌ مُسْتَعْمَلٌ في غَيرِ ما وُضِعَ له مِنْ حَيْثُ هو كذلكَ»[2]، وأَهَمُّ أنواعِهِ اثنانِ: مَجَازٌ عَقْليٌّ، ومَجَازٌ مُرْسَلٌ، فالمجازُ العَقليُّ «هو إسْنَادُ الفِعْلِ أو ما في مَعْناهُ إلىٰ غيرِ ما وُضِعَ له لعَلاقةٍ معَ قَرينَةٍ مانِعَةٍ مِنْ إرادَةِ الإسنادِ إلىٰ ما هوَ له، نحو: تَجْري الرِّيَاحُ بما لا تَشْتَهِي السُّفُنُ»[3]، أمَّا المجازُ المرسَلُ فـ«هو الكلمةُ المستَعْمَلَةُ قَصْداً في غيرِ مَعْناها الأصليّ؛ لملاحَظَةِ عَلاقَةِ غَيْرِ المشَابهةِ، معَ قَرينةٍ دالّةٍ عَلىٰ عَدَمِ إرادَةِ المعنىٰ الأصْليّ»[4]، وللمَجَازِ المرسَلِ عَلاقاتٌ كَثيرَةٌ، سَيُقْتَصَرُ منها علىٰ ما يَتَعلّقُ بالبَحْثِ، وهي:

أ. التَّعْبيرُ بالجُزْءِ عَنِ الكُلِّ: وهو «استعمالُ الجُزْءِ في الكُلِّ، إذا كانَ له مَزيدُ اخْتِصاصٍ بالمعنىٰ الذي قُصِدَ بالكُلِّ، كإطلاقِ العَيْنِ علَىٰ الرَّبيئَةِ، أيْ: الرَّقِيبِ، وهي جُزْؤُهُ»[5]، ويُشتَرَطُ لاسْتِعمالِ الجُزْءِ تَعْبيراً عَن الكُلِّ أنْ

---

(1) تحرير المعنىٰ السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، لابن عاشور التونسي: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت 1393هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس: 1984 هـ 93/16.

(2) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، للجرجاني: محمد بن علي(ت 729هـ)، تحق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة: 1997م، ص 183.

(3) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، لأحمد الهاشمي، تحق: حسن نجار محمد، مكتبة الآداب، ط 2، القاهرة: 2005م، ص 39.

(4) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، لأحمد الهاشمي، ص 237.

(5) شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان (بهامشه: االب المصون علىٰ الجوهر المكنون

يَكونَ الجُزْءُ جُزْءاً هامّاً وأساسيّاً مِن هذا الكُلِّ[1]، ومِنَ الأحكامِ الفقهيَّةِ التي كانَ لهذا الشَّكلِ المجَازيّ مَسْلِكاً في تقريرِها وترجيحِها:

- سَجْدَةُ الشُّكْرِ: فَعَنْ أبي بَكْرةَ عن النَّبيّ ﷺ أنَّهُ كانَ إذا جاءَهُ أمْرُ سُرورٍ أو بُشّرَ بهِ خَرَّ ساجِداً شاكِراً للهِ»[2]، فَهِمَ المالِكيَّةُ هذا السُّجُودَ المَذْكورَ بأنَّهُ تَعبيرٌ عَنْ أَداءِ صَلاةٍ، وأَقَلُّ صَلاةِ النَّفْلِ رَكْعَتانِ، لقولِهِ ﷺ: «صَلاةُ الليلِ والنَّهَارِ رَكْعَتانِ رَكْعَتانِ»[3]، فلا يُوجَدُ سُجودٌ خَاصٌّ بالشُّكْرِ، فتأديةُ الشُّكْرِ لَديهم يَكونُ بِصَلاةِ رَكْعتينِ[4]، ومِنْ ثَمَّ حَكَمُوا على السَّجْدَةِ المنفرِدَةِ بالكَرَاهَةِ[5] وخَرَّجُوا ذِكْرَ السُّجُودِ في حَديثِ النَّبيِّ ﷺ السَّابِقِ بِأَنَّهُ تَعْبيرٌ عَنِ الصَّلاةِ بالسُّجُودِ؛ لأَنَّهُ أَحَدُ أَجْزائِها، فهو مِن بابِ ما يُعْرَفُ في مجازِ البَلاغةِ بِتَسْمِيَةِ الشَّيءِ باسْمِ جُزْئِه[6].

ب. السَّبَبِيَّةُ: وتُعَدُّ السَّبَبِيَّةُ مِنْ أشهرِ عَلاقاتِ المجَازِ، ومَفْهومُها: تَسْمِيَةُ المُسَبّبِ باسْمِ السَّبَبِ؛ وذلك إذا ما قَوِيَ تأثيرُ السَّبَبِ في المسَبّبِ في التَّصورِ، بُغْيةَ بَيَانِهِ كأنَّهُ لا يَتَخَلَّفُ، كقَوْلِهم: رَعَيْنا الغَيْثَ، أيْ النَّبَاتَ؛ إظهاراً

لأحمد الدمنهوري)، للسيوطي: جلال الدين أبوبكر عبد الرحمن بن محمد(ت 911هـ)، مط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر: 1939م، ص 92.

(1) يُنظر: التصوير البياني (دراسة تحليلية لمسائل البيان)، محمد أبو موسى منشورات: جامعة قاريونس، ط 1، بنغازي: 1978م، ص445.

(2) سنن أبي داوُد، ص 469 برقم 2774.

(3) المصنف في الأحاديث والآثار، لابن أبي شيبة: أبي بكر عبد الله بن محمد الكوفي، تحق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، ط 1، الرياض: 1409هـ 74/2 برقم 6634.

(4) يُنظر: الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري 426/1.

(5) يُنظر: المدونة الكبرى، لمالك بن أنس(ت 179هـ)، تحق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان: د.ت 197/1.

(6) يُنظر: حاشية الدَّسوقي على مختصر السعد شرح تلخيص المفتاح 63/3 - 333.

لأهميةِ الغَيْثِ[1]، ومنهُ قَولُهُ تَعالَى: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [القصص 4]، فَفِرْعَوْنُ لمْ يُباشِرِ الذَّبْحَ بِنَفْسِهِ، وإنَّما كانَ الذَّبْحُ بِأَمْرِهِ؛ أيْ: بِسَبَبِهِ، فَإسْنادُ الذَّبْحِ إليهِ مَجازٌ وَلِجُنْدِهِ حَقِيقَةٌ، ومِنَ الأحكامِ الفقهيَّةِ التي كانَ لهذا الشكلِ المَجَازيّ مَسْلِكاً في تقريرِها وترجيحِها:

- **إمَامَةُ المَرْأَةِ:** فقَدْ جاءَ عَنْ أُمِّ وَرَقَةَ أنَّ النَّبيَّ ﷺ كانَ يَزورُها في بَيْتِها، وجعَلَ لها مُؤَذِّناً يُؤَذِّنُ لها، وأَمَرَها أَنْ تَؤُمَ أَهْلَ دارِها[2]، ومَعْنَى (أَنْ تَؤُمَ أَهْلَ دارِها): أنْ تَتَّخِذَ مَنْ يَؤُمُّها مِنْ صِبْيانِها بأمرِها، ولا تُباشِرِ الإمامةَ بنَفسِها، فيكونُ مِن بابِ المجازِ الذي علاقتُهُ السَّبَبيَّةُ، فإسنادُ الإمامةِ إليها مجازٌ، وإلى الصَّبيّ حقيقة.

سابِعاً – التَّكْريرُ:

فالتَّكْرارُ «هو أنْ يُكرِّرَ المتكلِّمُ اللفظةَ الواحِدةَ باللفظِ والمعنَى»[3]، أمَّا التَّكْريرُ فهو ما كانَ لِنُكْتةٍ بَلاغيَّةٍ، وله أغراضٌ بلاغيةٌ كثيرةٌ، منها: إرادة التوكيد والإفهام[4]، وغالباً ما يُستعمَلُ معهُ لفظ (ثُمَّ) للتَّدرُّجِ في دَرَجِ الارْتِقاءِ[5]، ومِنَ الأحكامِ الفقهيَّةِ التي كان التَّكْريرُ مَسْلكاً في تَقْريرِها وتَرْجيحِها:

- **التَّكْريرُ لا يَقْتضِي تَفْضيلاً:** فعَنْ أبي هُرَيرةَ رَضِيَ اللهُ عنه، قالَ: جاءَ رَجُلٌ إلى رَسولِ اللهِ ﷺ، فقالَ: يا رسولَ اللهِ مَنْ أَحَقُّ الناسِ بحُسْنِ صَحَابتي؟

---

(1) يُنظر: التصوير البياني (دراسة تحليلية لمسائل البيان)، محمد أبو موسى، ص 434.
(2) سنن أبي داوُد، ص 106 برقم 592.
(3) معجم البلاغة العربية، بدوي طبانة، منشورات: جامعة طرابلس، ط 1، ليبيا: 1977م 750/2.
(4) يُنظر: تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة، ص 235.
(5) يُنظر: معجم البلاغة العربية، بدوي طبانة 753/2.

قالَ: أمُكَ، قالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قالَ: أمُكَ، قالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قالَ: أمُكَ، قالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قالَ: ثُمَّ أَبُوكَ»[1]، فَقَدْ ذكَرَ النَّبيُّ ﷺ الأُمَّ ثَلاثَ مَرَّاتٍ، في حينَ اكْتَفَىٰ بمرةٍ واحِدةٍ في حَقِّ الأَبِ، وقد اختلفَ الإمامانِ مالكٌ والشافعيُّ رحِمَهما اللهُ حولَ هذا التِّكرارِ، فرآهُ الشَّافعيُّ تَفْضيلاً لمكانةِ الأُمِّ، في حينَ فَهِمَهُ مالكٌ رَحِمَهُ اللهُ فَهْماً بلاغيّاً، فرآه توكيداً؛ لأجلِ إلحاقِ مكانةِ الأُمِّ التي كانت كمّاً مهملاً[2] في الجاهليةِ بمكانةِ الأَبِ، فقد «سُئِلَ مَالِك طَلَبَنِي أَبِي فَمَنَعَتْنِي أُمِّي، قَالَ: أَطِعْ أَبَاك وَلَا تَعْصِ أُمّك، قَالَ ابْن بَطَّال: هَذَا يَدُلّ عَلَىٰ أَنَّهُ يَرَىٰ بِرّهمَا سَوَاء»[3]، «والعَرَبُ تُكرّرُ الشَّيءَ، فَتَسْتَوْعِبُ تَفْصِيلَ جِنْسِهِ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَىٰ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمُكَرَّرِ»[4]، ومما يؤيدُ فَهْمَ الإمامِ مالكٍ رحمه اللهُ رِوايَةُ النَّصْبِ للفظةِ (أباكَ) الذي رَوَاها بَهْزُ بْنُ حَكِيمٍ في قوله: «حَدَّثَنِى أَبِى عَنْ جَدِّى، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَبَرُّ؟ قَالَ: أُمَّكَ، قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمَّكَ، قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمَّكَ، قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أَبَاكَ، ثُمَّ الأَقْرَبَ فَالأَقْرَبَ»[5]، وتُفضي روايةُ النَّصْبِ لـ(أباكَ) علَىٰ تَقْديرِ عامِلٍ للنَّصْبِ، وهو: أطعْ أباكَ مِثلَ طاعِتِكَ لأُمِّكَ دونَ فَرْقٍ في ذلكَ، وهو فهمٌ قالَ به

---

(1) صحيح البخاري، ص 725 برقم 5971.

(2) يُنظر: دور المرأة في الحياة كما يصوره القرآن والسنة، موسىٰ شاهين لاشين، مجلة كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية، البيضاء، السنة الأولىٰ، العدد الأول: 1973- 1974م، ص 114.

(3) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت: 1379هـ 402/10.

(4) تحرير المعنىٰ السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، لابن عاشور التونسي 336/30.

(5) سنن الترمذي، ص 504 برقم 1897.

كثيرٌ مِنَ العُلماءِ المعاصرينَ[1].

مصادر البحث ومراجعه:

1. أسرار البلاغة في علم البيان، للجرجاني: أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت 471هـ)، تحق: عيد فتحي عبد اللطيف، الأندلس الجديدة للنشر، ط 1، القاهرة: 2010م.
2. الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، للجرجاني: محمد بن علي (ت 729هـ)، تحق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة: 1997م.
3. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي (ت 804هـ)، تحق: مصطفى أبي الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط 1، الرياض: 1425هـ-2004م.
4. تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة: أبي محمد عبد الله بن مسلم (ت 276هـ)، تحق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، ط 2، القاهرة: 1973م.
5. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، لابن عاشور التونسي: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت 1393هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس: 1984 هـ.
6. التصوير البياني (دراسة تحليلية لمسائل البيان)، محمد أبو موسى منشورات: جامعة قاريونس، ط 1، بنغازي: 1978م.
7. تفسير القرطبي: أبي عبد الله محمد بن أحمد (ت هـ)، دار الريان للتراث، القاهرة: د.ت.
8. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله، تحق: مصطفى بن أحمد العلوي ,محمد عبد الكبير البكري، منشورات: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب: 1387هـ.

(1) من هؤلاء: الشيخ الدكتور محمد الكمنتر في دروسه بأحد المساجد التونسية [كما نُقِلَ في قناة مرئية فضائية تونسية سنة 2014م].

9. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، لأحمد الهاشمي، تحق: حسن نجار محمد، مكتبة الآداب، ط 2، القاهرة: 2005م.

10. حاشية الدسوقي على مختصر السعد شرح تلخيص المفتاح، لمحمد بن عرفة الدسوقي (ت 1230هـ)، تحق: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت: 2002م.

11. حاشية سَنيَّة وتحقيقات بهيَّة على الجواهر الزكية لأحمد بن تركي في حلِّ ألفاظ المقدمة العشماوية، للصفتي: يوسف بن سعيد، مط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط: الأخيرة، مصر: 1948م.

12. دلائل الإعجاز، للجرجاني: أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت 471هـ)، تحق: عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، ط 1، بيروت: 2004م.

13. سنن ابن ماجه، تحق: أبو طاهر زبير علي زئي، دار السلام، الرياض: 2009م.

14. سنن أبي داود، دار الفجر للتراث، القاهرة: 2009م.

15. سنن الدارقطني: أبي الحسن علي بن عمر (ت 385هـ)، تحق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، ط 1، بيروت – لبنان: 1424 هـ - 2004م.

16. شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان (بهامشه: االب المصون على الجوهر المكنون لأحمد الدمنهوري)، للسيوطي: جلال الدين أبو بكر عبد الرحمن بن محمد (ت 911هـ)، مط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر: 1939م.

17. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الحديث، القاهرة: 2009م.

18. صحيح البخاري، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن حزم، ط 1، القاهرة: 2010م.

19. صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن العربي المالكي، دار الكتاب العربي، بيروت: د. ت.

20. صحيح مسلم، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن الجوزي، القاهرة: 2009م.

21. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت: 1379هـ.

22. الفقه على المذاهب الأربعة، لعبد الرحمن الجزيري، المكتبة التوفيقية، القاهرة: د. ت.

23. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للنفراوي: أحمد بن غنيم (ت 1125هـ)، دار الفكر، بيروت: د.ت.

24. القاموس المحيط، للفيروزآبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، تحق: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت: 2010م.

25. المجمل هو: ما لم تتضح دلالته [يُنظر: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن محمد (ت 911هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت: د. ت.

26. مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، توزيع: مكتبة المقري- طرابلس، ومكتبة بن حمودة- زليتن، ومكتبة الشعب- مصراته، ط 3، ليبيا: 2005م.

27. المدونة الكبرى، لمالك بن أنس (ت 179هـ)، تحق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان: د.ت.

28. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن محمد (ت 911هـ)، تحق: محمد جاد المولى بك وزميليه، المكتبة العصرية: صيدا – بيروت: 1987م.

29. مسند أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد (ت 241هـ)، تحق: السيد أبو المعاطي النوري، عالم الكتب، ط 1، بيروت: 1419هـ - 1998م.

30. مصنف عبد الرزاق، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط 2، بيروت: 1403هـ.

31. المصنف في الأحاديث والآثار، لابن أبي شيبة: أبي بكر عبد الله بن محمد الكوفي، تحق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، ط 1، الرياض: 1409هـ.

32. معجم البلاغة العربية، بدوي طبانة، منشورات: جامعة طرابلس، ط 1، ليبيا: 1977م.

33. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس القرطبي: أحمد بن عمر (ت 656هـ)، تحق: محيي الدين ديب مستو وآخرين، دار ابن كثير، ط 2، بيروت: 1999م-1420هـ.

34. الموطأ، مالك بن أنس، تحق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط 1، الإمارات: 1425هـ - 2004م.



زيادة الواو في التركيب بين البصريين والكوفيين

د. علي محمد النوري
جامعة أم القرى، مكة المكرمة - السعودية

مقدّمة

الحمد لله الذي وعد الشّاكرين بزيادة النّعم، وتوعّد الكافرين بالنّقص والنّقم. وصلّى الله على سيّدنا محمّد، من به صرنا خير الأمَم، وعلى آله وصحبه وسلّم.

وبعد:

فإنّ لحروف المعاني أثرا بالغا في الكلام، وهي، لكثرة دورانها فيه، تلحم مبانيه، وتوجّه معانيه. وقد عُنيَ بها اللّغويّون والنّحويّون واهتمّ بها الأصوليّون والمفسّرون، ونوّه جميعهم بشأنها، وبيّنوا استعمالها ومجالها، سواءً فيما خصَّصوه لها من أبواب وفصول في المطوّلات، أو فيما أفردوه لها من الكتب والمصنّفات.

غير أنّ آراءهم قد تتعدد في الحرف الواحد، وقد تتعارض أحيانا بما يغري الباحث أن يتصدّى لكل ذلك بالمفاتشة، والتحليل، والمناقشة، عساه

أن يهتديَ إلىٰ حقّ يطمئنّ إليه، وصواب يعوّل عليه.

والواو في العربية علىٰ أصناف كثيرة[1]، كواو العطف، والابتداء، أو الاستئناف، والقسم، و واو ربّ، و واو الحال، والضّمير، والنّدبة، والمعيّة، و واو الزّيادة وغيرها...

ويهمّنا، في صدد هذا البحث، من تلك الأصناف كلّها، الواو الزائدة، إذ أقرّ بزيادتها الكوفيّون في ظاهر مذهبهم، ومنعها جلّ البصريّين، وأوّلوا مواضعها علىٰ العطف أو الحال.

ويقتضيني ذلك أن أنبّه أنّني عُنيتُ في هذا العمل بمواضع في القرآن الكريم، وهي ثلاثة عند المحقّقين،[2] وخمسة عند غيرهم، زعم بعض النّحويين واللغويين والمفسّرين، أنّ الواو فيها للثّمانية. وهو زعم متهافت، كما أوضحته في مصنّف مستقلّ.[3] وتلك الواو، عند مثبتيها، قابلة للسقوط من التّركيب. لذلك أُوّلت في المواضع الثلاثة التي اعتمدتها ههنا، ضمن ما أُوّلت، علىٰ الزّيادة أيضا.

وقد عرضت هذا العمل وفق المسائل الآتية:

مقدّمة: بيّنت فيها دواعي هذا العمل ومشكلاته.

---

(1) بلغت عند الهروي (415هـ) اثني عشر صنفا. (انظر الأزهية: 231). وعند المالقي (702هـ) أربعة عشر صنفا. (انظر رصف المباني: 473، 489 وما بعدها). وعند المراديّ (749هـ) اثني عشر. (انظر الجنىٰ الداني: 153-158 وما بعدها). وعند ابن هشام (761هـ) أحد عشر. (انظر المغني + حاشية الدسوقي: 757/2).

(2) وقد اقتصرت عليه في هذا العمل، لأنّه لا يستقيم مع الموضعين الآخرين، كما أوضحته في المصنّف المشار إليه.

(3) انظر «واو الثمانية في القرآن الكريم: الحقيقة والوهم»، للباحث.

تمهيد: عالجت فيه زيادة الحرف عموما، والواو خصوصا.

مواضع وُجّهت فيها الواو على الزّيادة: وهو أساس هذا العمل. أوضحت فيه المسألة، في ما استقصيته من مواطنها، بادئا أوّل ذي بدءٍ بمواضع واو الثمانية الثلاثة – على زعم من أثبتها:

1- **واو الثمانية**:

أ- سورة التّوبة (112)

ب- سورة الكهف (22)

ج- سورة الزّمر (73)

2- **واو الزيادة**:

أ- سورة يوسف (70) (على قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما).

ب- سورة الحجر (4)

ج- سورة الأنبياء (96، 97)

د- سورة الصّافّات (103، 104)

هـ- سورة الانشقاق (1،2)

و- الحديث والأثر.

3- **ثبت بأهمّ شواهد المسألة من القرآن والحديث والأثر والشّعر**.

وخاتمة: عرضت فيها أهمّ ما عنّ لي من نتائج وملحوظات.

هذا، ولا أزعم أنّ ما قلته هو الحقّ الذي لا يُخالف، وأنّ ما سكتّ عنه هو الباطل الذي يُجانَف وإنّما سدّدت، وقاربت، واجتهدت، فإن كنت أصبت فإنّما أصبت بتوفيق الله وتسديده، وإن كنت أخطأت، أو وهمت،

فإنّما أخطأت لضيق باعي، وضعف اطلاعي، ولا حول ولا قوة إلّا بالله العليّ العظيم، إليه متابِي ومآبِي.

تمهيد

وزيادة الحرف في التّركيب، أن يستغنيَ عنه ظاهرا من جهة الصناعة النّحويّة.

ولا يحمل حينئذ على عمل نحوي وإنّما على أثر معنوي. فهو ليس لغوا. وحاشا أن يكون في القرآن لغو. وما نزل القرآن إلّا بأحسن ما كانت عليه أنماط التركيب في العربية.

والواو الزائدة هي التي يكون دخولها في التركيب كخروجها. – على ما حدّده المالقيّ (702هـ) وابن هشام (761هـ)[1]- وهذا تحديد الحرف الزائد عموما، إذ هو الذي يستغني عنه التركيب ظاهرا – كما تقدّم – ويستقيم دونه من جهة الصّناعة النحويّة. ولكن وقوع الحرف زائدا في تركيب ما، ليس لمجرّد التكثير اللفظي، ولا لجماليّة الكلام - كما يزعم بعض المعاصرين[2] وإنّما لإفادة معنى فيه، لم يكن ليفيده دونه.

وقد وجدتُّ الهرويّ (415هـ) رحمه الله في معرض حديثه عن الواو الزّائدة، كأنّه يجعل لزيادة الحرف مستويين:

- أحدهما أن يكون مُقحما، أي زائدا في الكلام، لو لم يُجَأْ به لكان تامًّا[3]، فهو الحرف المذكور، ولكن على نيّة السقوط – كما شرحه في

(1) انظر رصف المباني: 487-488، والمغني (حاشية الدسوقي): 2/772-773.

(2) وهو الدكتور: حسين الواد، أحد أساتذة الجامعة التونسية، في محاورة معه.

(3) انظر الأزهية: 234.

موضع آخر[1].

- والآخرأن يكون الحرف زائدا للتّوكيد[2]. وكأنّ ورود الحرف في مواضع، وسقوطه من أخرىٰ تشبهها، دليل علىٰ إرادة التوكيد فيما ورد فيه، وانتفائها ممّا سقط منه.

بل إنّ الهرويّ (415هـ) ﷺ قد حدّد للإقحام خمسة أحرف[3]. وهي: – كما عدّدها- الواو، ولام الإضافة في النّفي والنّداء، وهاء التّأنيث، وتكرير الاسم، وذكر المضاف علىٰ طريقة التوكيد.[4]

والظاهر أنّه قد مزج بين إقحام الحرف وإقحام الاسم، فجعلهما جميعا خمسة أحرف. وإنّما هي – في الحقيقة – ثلاثة أحرف واسمان.

ويبدو أنّه أراد أنّ أصناف الإقحام في العربية خمسة، فسبق القلم إلىٰ أحرف الإقحام. وهي ليست بذاك.

وقد عالج أبو البركات بن الأنباريّ (577هـ) زيادة الواو، في المسألة الرّابعة والستين، من «إنصافه». وذكر أنّ الكوفيّين، وأبا الحسن الأخفش (211هـ)، وأبا العبّاس المبرّد (285هـ)، وأبا القاسم بن بَرهان (456هـ) من البصريّين، قد جوّزوا وقوعها زائدة في التركيب.[5] ونسب ابن يعيش ذلك إلىٰ البغداديّين عموما.[6]

---

(1) انظر السابق: 236.

(2) انظر السابق: 238.

(3) انظر السابق: 236.

(4) انظر السابق: 236- 238

(5) الإنصاف: 456، وانظر الهمع: 230/5.

(6) شرح المفصل: 93/8.

وزاد المراديّ، في أصحاب هذا الرأي، ابن مالك (672هـ)[1].

وزاد البغداديّ (1093هـ) ابن عصفور (669هـ) إذ جوّز زيادة الواو في الشعر دون النّثر، وهذا، وإن وُصف بأنّه تحكّم بلا دليل،[2] فإنّه – علىٰ رأيه – من ضرائر الشّعر. وأضيف، إلىٰ هؤلاء جميعا ابن جنّي (392هـ) الذي وجدته يُصرّح بذلك في «سرّ الصناعة»، ويجعل الواو تُزاد في الحال كما تُزاد في خبر كان، لأنّهما متشابهان[3].

وقد ذكر الهرويّ (415هـ) في «أزهيته»، الواو الزّائدة في الموضع الحادي عشر، في أثناء حديثه عن المزيدة للتّوكيد،[4] وساق ما جاء في كلام الفرّاء من شواهد.[5]

كما أضيف إلىٰ هؤلاء أيضا ابن هشام (761هـ)، الذي ألفيته يُقرّ بزيادة الواو في بيتين من الشّعر[6] – كما سيأتي.

ومنع جلّ البصريّين ذلك محتجّين بأنّ الواو، في الأصل، حرف موضوع لمعنًىٰ، وهو العطف، فلا يجوز– علىٰ زعمهم– أن يُحكم بزيادة حرف المعنىٰ، مهما أمكن أن يُجرىٰ علىٰ أصله.[7]

وحروف المعاني قد تقع زائدة في الكلام، وهي لا تنفكّ لها معنًىٰ. وقد

(1) الجنىٰ الداني: 164.
(2) انظر حاشية: 1، شرح المفصل: 94/8، وخزانة الأدب:46/11.
(3) انظر سرّ الصناعة: 650/2
(4) انظر الأزهية: 238-239.
(5) انظر معاني الفراء: 82/2.
(6) انظر المغني (حاشية الدسوقي): 2//772-773.
(7) انظرالإنصاف: 459.

تكون لمعنى التّأكيد أو التّعويض وهي زائدة. ولا يشترط في زيادة الحرف أن يجرّد من أيّ معنى، أو أن يحرم من معنى يكتسبه إذا كان كذلك.

وسنعرض لشواهد هؤلاء وهؤلاء، من المثبتين والمانعين جميعا، لنتبيّن تقارع الحجج وتصارع الأدلّة. ومعلوم أنّ لكل فريق أدلّته التي أسّس عليها مذهبه. وإذا تقارعت الأدلّة تبيّن حينئذ صواب كلٍّ منها أو فساده. ولكنّه إذا أمكن توجيه الكلام على أصل كلّ مذهب، واعتصم كلّ فريق بأصول مذهبه، وقويت عند كلّ فريق حجّته، فليس لفريق أن يدّعيَ الصواب في جانبه، ويخطّئَ الفريق الآخر.

مواضع وجّهت فيها الواو على الزّيادة

1 – واو الثّمانية[1]:

وهذه الواو - على زعم من أثبتها - هي التي تأتي مع الثّامن سواء أكان اسما لذلك العدد، أم معدودا موصوفا به، لفظا مفردا أم جملة. وهي التي تكون للإشعار بأنّ ما بعدها فيه رائحة الثمانية.

وقد اختلف علماء العربية فيها بين الإثبات حينا، وبين النفي حينا آخر.

- فأثبتها جمع منهم، وجعلوها أصلا من أصول العربية، اتّسمت به لغة العرب قاطبة، أو لغة قريش خاصة. وإذا بدلالة الواو على الثّمانية من لطائف الإشارات اللغوية، وبدائع الاستنباطات البيانية.

- وأنكرها جلُّ النّحويين، ونقضوا شواهد المثبتين، لأنّ معنى الثّمانية

(1) وقد عالجت هذه المسألة في مصنّف مستقلّ بعنوان: «واو الثمانية في القرآن الكريم: الحقيقة والوهم».

ليس من المعاني التي تُحمل عليها «الواو» في اللغة والنحو. ووجّهوا «الواو» في تلك النصوص علىٰ العطف، أو الحال، أو الزيادة.

- وتردد قوم بين هؤلاء وهؤلاء، فراوحوا بين الإقرار حينا، وبين الإنكار حينا آخر. وقد يزعمون أنّهم توسّطوا بين النقيضين.

والمثبتون لهذه الواو قلّة، لا يكادون يبلغون عدة أصابع اليد الواحدة. وهم -كما تبيّنتهم- ابن خالويه (370هـ)، والثّعلبيّ (427هـ)، وأبو عبد الله الكفيف النحويّ المالقيّ، الغرناطيّ (بعد420هـ)، والحريريّ (516هـ)، والقاضي الفاضل (596هـ).

وهؤلاء ليس فيهم – كما علمت – نحويّ مشتهر بالمعنىٰ المختصّ لهذا الفنّ، فابن خالويه لغويّ، والثعلبيّ مفسّر، وأبو عبد الله الكفيف لا يكاد يُعرف، والحريريّ أديب، والقاضي الفاضل وزير، وصاحب ديوان إنشاء وبلاغة.

ولذلك فلا تعجب حين تجد أنّ ابن المنيّر (683هـ)[1] والمراديّ (749هـ)[2] وابن هشام (761هـ)[3] قد وصفوا المثبتين لهذه الواو بأنهم من ضَعَفَة النحويّين.

ولكنّ المعجب حقًّا أنّ هذه الواو المزعومة لم تعتلق- فيما تبيّنت- بغير آيات معدودة من القرآن الكريم، أثارت شبهة في نفوس الذين أثبتوا هذا المعنىٰ للواو، فجعلوا منها استعمالا ثابتا وأصلا مطّردا.

---

(1) انظر الانتصاف:4/127-128.

(2) انظر الجنىٰ الداني:167.

(3) انظر المغني (حاشية الدسوقي): 2/773.

وقد كانت الآيات التي استدلّوا بها خمسا، علىٰ أكثر عدد، أو ثلاثا، علىٰ أقلّه.

وهي: آية التّوبة[1]، والكهف[2]، والزّمر[3]، والتّحريم[4]، والحاقّة[5].

فهي خمس عند من قصر نظره علىٰ ظاهر التركيب، وهي ثلاث عند من جاوزه إلىٰ المعنىٰ، فألفاه لايستقيم مع ذلك الزعم في الآيتين الأخيرتين.

وزَعْم الثّمانية في الواو لا يُخرجها، عند المحقّقين من النحويّين، عن معنىٰ العطف أو الحال أو الزيادة.

وإليك مواضعها الثلاثة التي اعتمدتها في هذا العمل:

أ- سورة التوبة: من الآية: 112: **قوله تعالى:** ﴿وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾.

وقد وُجّهت الواو فيها علىٰ أنّها للثمانية، أو للعطف، أو أنّها زائدة.

وتوجيه الواو علىٰ الزيادة في هذا الموضع لم ينسبه أحد ممّن ذكروه إلىٰ عَلَم معيّن. وإنّما ذكره من ذكره بصيغة التّمريض. ويبدو أنّه توجيه بُني أساسا علىٰ ما ذهب إليه الكوفيّون – كما تقدّم - وبعض البصريّين كأبي الحسن الأخفش (210هـ) وأبي العبّاس المبرّد (285هـ) وأبي القاسم بن بَرهان (456هـ) وابن مالك (672هـ)، من القول بزيادة واو العطف في التركيب.

وجوّز ابن عصفور (669هـ) زيادتها في الشعر دون النثر. وهذا، وإن

(1) التوبة: من الآية: 112.

(2) الكهف: من الآية:22.

(3) الزمر: من الآية:73.

(4) التحريم: من الآية:5.

(5) الحاقة: من الآية:7.

وُصف بأنّه تحكّم بلا دليل،[1] فإنّه – علىٰ رأيه – من ضرائر الشّعر.

وقد منعه جلّ البصريّين، لأنّ الحرف الموضوع لمعنىٰ- في رأيهم- لا يُحكم بزيادته ما أمكن إجراؤه علىٰ أصل معناه[2].

والواو، في النصوص التي وجهت فيها علىٰ الزيادة، يمكن حملها علىٰ أصل معناها من العطف. وقد نَقل توجيهها كذلك، في هذا الموضع، كلّ من ابن عطيّة والقرطبيّ وأبي حيّان والمراديّ والشّوكانيّ، دون أن ينسبوه إلىٰ أحد.

قال ابن عطيّة (542هـ): «وقيل: هي زائدة. وهذا قول ضعيف لا معنىٰ له[3]».

وكرّر القرطبيّ (671هـ) عبارة ابن عطيّة فقال: «وقيل: إنّها زائدة، وهذا ضعيف، لا معنىٰ له[4]».

وقال أبو حيّان (745هـ): «... ودعوىٰ الزيادة أو واو الثمانية ضعيف[5]».

وقال المراديّ (749هـ): «وقال: بعضهم: هي زائدة، وليس بشيء[6]».

وقال الشّوكانيّ (1250هـ): «وقيل: إنّ الواو زائدة[7]».

وكلّهم- فيما عدا الشّوكانيّ- قد ضعّف توجيه الزيادة، كما صرّحت

(1) انظر حاشية: 1، شرح المفصل: 94/8، وخزانة الأدب: 46/11.

(2) انظر الإنصاف لابن الأنباريّ: 459/2، وما بعدها، والجنىٰ الداني: 164 -166.

(3) المحرر الوجيز: 57/7.

(4) تفسير القرطبيّ: 271/8.

(5) البحر(ط/السعودية): 511/5-512.

(6) الجنىٰ الداني: 168.

(7) فتح القدير: 408/2.

بذلك عباراتهم. ولئن سكتت عبارة الشّوكانيّ عن ذلك الوصف، فقد دلّت علىٰ معناه. وحسبك بصيغة التمريض توهينا وتضعيفا.

وساوىٰ أبو حيّان (745هـ) بين توجيه هذه الواو علىٰ الزيادة، وبين توجيهها علىٰ معنىٰ الثمانية، فسمّاهما جميعا بـ«الدعوىٰ»، و لفّهما معا بوصف الضِّعف.

وعليه، فحمل الواو علىٰ الزيادة هاهنا قول لا يكاد يستقيم عند جلّ البصريّين، وإنّما تناقله هؤلاء علىٰ أنّه رأي للكوفيّين، ومن اقتفاهم من البصريّين والبغداديّين- كما أسلفت- للتنبيه علىٰ مدىٰ تهافته، عندهم، أولاً، وللتدليل علىٰ مقتضىٰ الأمانة العلمية ثانيا.

ب- سورة الكهف: من الآية: 22: قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾.

وقد وُجّهت الواو فيها علىٰ أنّها للثّمانية، أو للعطف، أو للابتداء، أو للاستئناف، أو للحال، أو هي بمعنىٰ إذ، أو لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف، أو أنّها زائدة.

ولم أجد أحدا، ممن رجعت إليهم، قد ذكر أنّ الواو في هذا الموضع توجّه علىٰ الزيادة غير الشّوكانيّ (1250هـ).

قال رحمه الله: «وقيل: هي مزيدة للتوكيد[1]».

ويبدو لي أنّه، إذ نقل ذلك بصيغة التمريض، إنّما يشير إلىٰ أنّ القول بزيادة حرف العطف الواو- كما سبق- قول كوفيّ. وقد منعه جمهور البصريّين لأنّه

(1) فتح القدير :278/3.

لا يكون كذلك عندهم.

ولا يفوتني أن أشير إلى أنّ الشّوكانيّ رحمه الله قد نقل القول بزيادة الواو، بنفس صيغة التمريض هذه، في المواضع الثلاثة: التوبة والكهف و الزمر. ولم أجد أحدا غيره قد فعل فعلَه.

ج- سورة الزّمر: من الآية: 73: قوله تعالى: ﴿ وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا ﴾.

وقد وجّهت الواو في هذا الموضع على معنى الثّمانية، أو على العطف، أو الحال، وإن اختلف النحويّون في تحديد جواب الشرط مع هذين بين الذِّكر والحذف.

كما وجّهت الواو على أنّها زائدة في الجواب، وإن كان جلّ البصريّين لا يرون ذلك.

وزيادة الواو في نحو هذا- كما علمت- مذهب الكوفيّين، وتابعهم عليه بعض البصريّين.

وقد ذكر الفرّاء(207هـ) ذلك في «معانيه»[1]، وجاء بهذه الآية من سورة الزّمر، وبنظائر لها، في أكثر من موضع في كتابه، على عادته في معالجة المسائل المتشابهة، كلّما دعاه إلى ذلك داعٍ، دون أن يلتزم بذكر ما يتصل بكل موضع في مكانه.

وارتأى الأخفش(211هـ)[2] زيادة الواو في هذه الآية، ولكن في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ لأنّه هو جواب الشرط عنده.

(1) انظر معاني الفرّاء:2/50-51،و211، وخزانة الأدب:11/43-45.

(2) انظر معاني الأخفش:1/125، 138، و2/457-458.

وذكرها الزّجّاج (311هـ)[1] والنّحّاس (338هـ)[2] والهرويّ (415هـ)[3] ومكّيّ ابن أبي طالب (437هـ)[4] وابن عطيّة (542هـ)[5] وابن الأنباريّ (577هـ)[6] والعكبريّ (616هـ)[7] وابن يعيش (643هـ)[8] والقرطبيّ (671هـ)[9].

والمالقيّ (702هـ)[10] وأبو حيّان (745هـ)[11] والمراديّ (749هـ)[12] والسّمين (756هـ)[13] وابن هشام (761هـ)[14] والسّيوطيّ (911هـ)[15] والشّوكانيّ (1250هـ)[16].

وكلّ هؤلاء، باستثناء الفرّاء والأخفش، قد نقلوا توجيه الواو علىٰ الزيادة، وردّوه بمقتضىٰ المذهب البصريّ الذي يمنعه، ووجّهوها علىٰ العطف أو الحال.

(1) انظر معاني الزّجّاج :363/4.
(2) انظر إعراب النّحّاس :22/4.
(3) انظر الأزهية: 234-237.
(4) انظر مشكل الإعراب :261/2.
(5) انظر المحرر الوجيز :571/12.
(6) انظر البيان :327/2، والإنصاف :456/2-457، 459-460.
(7) انظر التبيان :1114/2.
(8) انظر شرح المفصل :93/8-94.
(9) انظر تفسير القرطبيّ :285/15.
(10) انظر رصف المباني :487-488.
(11) انظر البحر (ط/السعودية) :224/9.
(12) انظر الجنىٰ الداني :164-166.
(13) انظر الدر المصون :25/6-26.
(14) انظر المغني (حاشية الدسوقي) :775/2.
(15) انظر الهمع :231/5.
(16) انظر فتح القدير :478/4.

فأمّا الفرّاء (207هـ) فقد كان على أصل مذهبه الكوفيّ حين جوّز زيادة الواو في جواب الشرط، وقاس مالم تُذكر فيه من ذلك على ما ذُكرت فيه، سواء أكان ذلك في قراءة الجمهور أم في قراءة عبد الله بن مسعود (36هـ) رضي الله عنه، وجعله أمرا سائغا شائعا في كلام العرب شعرا ونثرا.

قال رحمه الله في موضع سورة يوسف من «معانيه»: وقوله: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ﴾[1] جواب.

وربّما أدخلت العرب في مثلها الواو، وهي جواب على حالها، كقوله في أوّل السورة: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا۟ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓا۟ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ﴾[2] والمعنى -والله أعلم- أوحينا إليه.

وهي في قراءة عبد الله: ﴿فلمّا جهزهم بجهازهم وجعل السقاية﴾ ومثله في الكلام: لمّا أتاني وأثبُ عليه. كأنّه قال: وثبت عليه.

وربّما أدخلت العرب في جواب «لمّا» «لكن». فيقول الرجل: لمّا شتمني لكن أثب عليه. فكأنّه استأنف الكلام استئنافا، وتوهّم أنّ ما قبله فيه جوابه.

وقد جاء الشعر في كلّ ذلك. قال امرؤ القيس (طويل):

فلمّا أجزنا ساحة الحيّ وانتحى　　　بنا بطن خبت ذي قفاف عقنقل

وقال الآخر[3] (كامل):

(1) يوسف: من الآية:70.

(2) يوسف: من الآية:15.

(3) وهو الأسود بن يعفر: انظر ديوانه:19.

حتى إذا قملت بطونكم ورأيتم أبناءكم شبّوا
وقلبتم ظهر المجنّ لنا إنّ اللّئيم العاجز الخبّ

قملت: سمنت وكبرت[1]».

يريد أنّ جواب «لمّا» في بيت امرئ القيس: «انتحى»، وجواب «إذا» في بيتي الأسود بن يعفر «قلبتم»، والواو زائدة فيهما.

وقال في موضع سورة الأنبياء: «وقوله: ﴿وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ﴾[2] معناه- والله أعلم- حتى إذا فتحت اقترب. ودخول الواو في الجواب في «حتى إذا» بمنزلة قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾. وفي قراءة عبد الله: ﴿فلمّا جهّزهم بجهازهم وجعل﴾[3]. وفي قراءتنا بغير واو. ومثله في الصافات: ﴿فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ ۝١٠٣ وَنَٰدَيۡنَٰهُ﴾[4] معناه: ناديناه. وقال امرؤ القيس:

فلمّا أجزنا ساحة الحيّ وانتحى بنا بطن خبت ذي قفاف عقنقل

يريد: انتحى[5]».

غير أنّ الفرّاء لم يذكر شيئا عن آية الزمر في موضعها من «معانيه».[6] وإنّما أوردها، على عادته، إذا استدعى الكلام بعضه بعضا، في موضعين:

(1) معاني الفرّاء: 2/50-51، وانظر الإنصاف: 2/456-459، والخزانة: 11/43-45.
(2) الأنبياء: من الآية: 97.
(3) يوسف: من الآية: 70.
(4) الصافات: من الآية: 103-104.
(5) معاني الفرّاء: 2/211.
(6) السابق: 2/425.

"الأنبياء"[1] و"الصّافّات"[2].

وأمّا الأخفش (211هـ) البصريّ، وإن كان قد وافق الكوفيّين في القول بزيادة الواو عموما، فإنّ الواو التي وجّهها على الزيادة هنا ليست في قوله تعالى: ﴿وَفُتِحَتْ﴾ وإنّما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾.

وليست مسألة القول بزيادة الواو هي المسألة اليتيمة التي مال فيها أبو الحسن إلى المذهب الكوفيّ. فما أخذ من أقوالهم كثير. وإذا كان أحد من البصريّين القدامى لم يكن لينتهيَ عند حدود مذهبهم، وخالفهم إلى كثير من آراء الكوفيّين، فلن يكون غير الأخفش. ولعلّه من النحويّين القلائل الذين لم يكونوا يرون أنّ في البحث اللغويّ مذاهب، يوقف عندها، لا تخالف. أو لعلّه كان بغداديّا، يأخذ ما يراه صوابا من هؤلاء و هؤلاء جميعا، قبل أن تظهر النزعة البغداديّة !

فهو، وإن قال بزيادة الواو في هذا الموضع، فإنّه لم يجعل الجواب قوله تعالى: ﴿وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ حتى تكون الواو زائدة فيه، على نحو ما مضى في كلام الفرّاء، وإنّما جعله في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾. فقد وافق الفرّاء من حيث القولُ بزيادة الواو، ولكنّه خالفه في تعيين الجواب الذي زيدت فيه.

قال رحمه الله في موضع سورة الزّمر من «معانيه»: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾.

فيقال: «إنّ قوله: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ في معنى: «قال لهم»، كأنّه يلقي

(1) انظر السابق: 211/2.

(2) انظر السابق: 390/2.

الواو.

وقد جاء في الشعر شيء يشبه أنّ الواو زائدة فيه. قال الشاعر[1]: (كامل)

فـإذا وذلـك يـا كُـبيشـة لـم يكـن ... إلّا كـلـمّــة حــالــم بـخــيــال

فيشبه أن يكون يريد: فإذا ذلك لم يكن.

وقال بعضهم: فأضمر الخبر. وإضمار الخبر أحسن في الآية أيضا، وهو في الكلام كثير[2]».

وذكر نحوه من قبل في موضع سورة البقرة، حين بنى قوله بزيادة الواو على ماجاء في تفسير الحسن البصريّ (110هـ) ﵀ قال: «وقد فسّر الحسن ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا ﴾ على حذف الواو، وقال: معناها: قال لهم خزنتها. فالواو في هذا زائدة. قال الشاعر:

فـإذا وذلـك يـاكُـبيشـة لـم يكـن ... إلّا كـلـمّــة حــالــم بـخــيــال

وقوله[3]: (كامل)

فـإذا وذلـك ليـس إلا حينـه ... وإذا مضـى شـيء كأن لـم يُفعـل

كأنّه زاد الواو، أو جعل خبره مضمرا. ونحو هذا ممّا خبره مضمر كثير[4]».

---

(1) مكان «حالم». وهو تميم بن أُبي بن مقبل. وانظر ديوانه: 259. وروايته: «إلا كحلمة». ورواية المراديّ في الجنى الداني: 165. «بارق»

(2) معاني الأخفش: 2/457-458.

(3) وهو أبو كبير الهذلي (عامر بن الحليس). انظر ديوان الهذليين: 2/100و وشرح أشعار الهذليين: 1080.

(4) معاني الأخفش: 1/ 125، وانظر الجنى الداني: 164-166، وروايته –رغم نقله عن الأخفش-: «ذكره» مكان «حينه».

ثم وجدته في موضع ثالث كأنّه قد مال إلىٰ توجيه هذا ونحوه علىٰ حذف الجواب أو حذف الخبر، لأنّه قد قاس هذا علىٰ ذاك. وحذف الجواب - كما علمت – توجيه بصريّ. فكأنّ الرجل مازال يتأرجح بين البصريّة والكوفيّة. إذْ وجّه الواو، في الموضع نفسه، علىٰ زيادتها في الجواب مرّة، وعلىٰ حذفه مرّة أخرىٰ.

قال في موضع سورة البقرة أيضا: «وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ﴾[1]. فليس لهذا جواب. وقال: ﴿وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ﴾[2].

فجواب هذا إنّما هو في المعنىٰ، وهذا كثير... وقال[3]: (بسيط)

حتى إذا أسلكوه في قتائده ... شلاّ كما طرد الجمّالة الشُّرُدا

فهذا ليس له جواب إلّا في المعنىٰ.

وزعم بعضهم أنّ هذا البيت[4]: (كامل)

فإذا وذلك ياكُبيشة لم يكن ... إلاّ كلمّة حالم بخيال

قالوا: الواو فيه ليست بزائدة، ولكنّ الخبر مضمر[5]».

وعليه، فتوجيه الواو علىٰ الزّيادة، عند الأخفش، ليس علىٰ إطلاقه، وليس هو التوجيه الوحيد للواو في هذا الموضع، كما سبق عند الفرّاء، وإنّما جعله أحد توجيهين محتملين هما: الزّيادة وحذف الجواب. فكأنّه جمع في هذا

(1) الأنعام: من الآية:93.

(2) البقرة: من الآية:165.

(3) وهو عبد مناف بن ربع الهذلي. انظر ديوان الهذليين:42/2 وهذا آخر بيت في القصيدة.

(4) وهو لتميم بن أبي بن مقبل. وقد سبق قريبا.

(5) معاني الأخفش:138/1، وانظر الانصاف: 461.

بين توجيه الكوفيّين والبصريّين، أو كأنّ التوجيهين عنده متراجحان.

غير أنّ الرّجل، إن كان وافق الفرّاء في القول بزيادة الواو- كما سبق- فقد خالفه في تعيين جواب الشرط الذي زيدت فيه. فالواو ليست زائدة في قوله تعالىٰ: ﴿ وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا ﴾ لأنّه ليس جوابا للشرط عنده- كما ذهب إليه الفرّاء- وإنّما هي زائدة في قوله تعالىٰ: ﴿ وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا ﴾، لأنّه هو الجواب.

أمّا الواو في قوله: ﴿ وَفُتِحَتْ ﴾ فهي حينئذ للحال، و «قد» مضمرة، وإن لم يصرّح بذلك الأخفش، لاتّضاحه عند النحويّين.

وإذا كان يُستدلّ بتقديمه لتوجيه الزيادة ههنا علىٰ توجيه الحذف، علىٰ أنّه اختار القول بزيادة الواو، فإنّ ذلك الاستدلال الظّنّي لا يقوىٰ أمام صراحة العبارة التي فضّل فيها أبو الحسن الأخفش- كما سبق- توجيه الآية علىٰ حذف الجواب، علىٰ توجيهها علىٰ زيادة الواو، إذ قال: «وإضمار الخبر أحسن في الآية أيضا، وهو في الكلام كثير[1]».

ومعلوم أنّ المراد بالخبر، في هذا السياق، جواب الشرط. وكثيرا ما قاس أحدهما علىٰ الآخر في الحذف.

ونسب الزّجّاج (311هـ) القول بزيادة الواو في جواب الشرط، في هذا الموضع، إلىٰ قوم من النحويّين. وهم الكوفيّون – كما علمت. إذ قال: «وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا ﴾ إلىٰ قوله: ﴿ خَٰلِدِينَ ﴾، اختلف الناس في الجواب لقوله: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا ﴾.

(1) معاني الأخفش:458/2.

فقال قوم: الواو مسقطة، المعنىٰ: حتىٰ إذا جاؤوها فتحت أبوابها...[1]» .

وقد كان ذكر نحوه في نظيرتها من سورة الأنبياء[2] حين حكىٰ عن بعضهم أنّ معنىٰ الواو، في جواب الشرط، في قوله: ﴿وَٱقۡتَرَبَ﴾، الطّرح [3].

وعيّن النّحّاس (338هـ) نسبة القول بزيادة الواو إلىٰ الكوفيّين، وخطّأه بحسب ما عليه البصريّون. قال: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا ﴾ [4]، جواب ﴿إِذَا﴾. وفي قصّة أهل الجنّة: ﴿ وَفُتِحَتۡ ﴾ بالواو.

فالكوفيّون يقولون: «الواو زائدة. وهذا خطأ عند البصريّين، لأنّها تفيد معنىٰ، وهو[5] العطف ههنا، والجواب محذوف...[6]» .

وإذا كانت المسألة مبنيّة أساسا علىٰ توجيه نصّ قرآني محدّد، قد احتملت الواو فيه- كما علمت- أوجهًا ثلاثة: وهي الزيادة، والعطف، والحال. قال بكلّ واحد منها علماء أجلّاء وأئمّة فضلاء من الفريقين جميعا، فأيّ معنىٰ حينئذ لتخطئة المخالف؟

ويبدو أنّ الزّجّاج ﵀ كان أسلم منهجا في هذا من تلميذه أبي جعفر، إذ اكتفىٰ- كما رأيت- بمجرّد نقل هذا التّوجيه ولم يعلّق عليه بشيء. بل عمّىٰ نسبته فجعلها إلىٰ «قوم» من النّحويين وهو يعلم أنّهم الكوفيّون.

---

(1) معاني الزّجّاج :363/4.
(2) الأنبياء: من الآية:97.
(3) انظر معاني الزّجّاج :405/3.
(4) الزّمر: من الآية:71.
(5) في الأصل المطبوع: «وهي» ويجوز ذلك علىٰ التصويب التالي: وهي للعطف. وماأ ثبتّه وجه حسن.
(6) إعراب النّحّاس :22/4.

ثم إنّ حجّة البصريّين التي بنوا عليها منع زيادة الواو بـ «أنّها تفيد معنىٰ» - علىٰ ما ذكره النّحّاس وردّده صاحب «الإنصاف» - حجّة كلا حجّة. لأنّ حروف المعاني قد تقع زائدة في الكلام، وهي لا تنفكّ لها معنًىٰ. وقد تكون لمعنىٰ التّوكيد أو التّعويض وهي زائدة. ولا يشترط في زيادة الحرف أن يجرّد من أيّ معنىٰ، أو أن يحرم من معنىٰ يكتسبه إذا كان كذلك.

والزّيادة في العربية ليست لغوا يُتحرّج منه، ولا عيبا يُجتهد في حمله علىٰ وجه آخر غيره، ما أمكن. وإنّما هي نمط من أنماط التركيب في العربية، درجت عليه أساليب الكلام عند العرب، ودأبت عليه طرائقهم في التعبير.

ولعلّك تلحظ في كتب النحويّين ما يشبه التحرّج أو التردّد، عند بعضهم، إزاء القول بالزّيادة في القرآن الكريم، فيعمدون إمّا إلىٰ تضمين العامل، الذي عُدّ معه الحرف زائدا، معنىٰ عاملٍ آخر يقتضي ذلك الحرف؛ وإمّا إلىٰ تضمين الحرف نفسه معنىٰ حرف آخر يقتضيه العامل المذكور، علىٰ أساس أنّ الحروف في العربية تتناوب بعضها مكان بعض، دلالة واستعمالا. وإمّا إلىٰ توجيهه علىٰ معنىٰ آخر غير الزيادة، رغم ما يكون في ذلك أحيانا من شطط واعتساف. كلّ هذا لئلاّ يكون الحرف زائدا.

وقد علمت أنّ الحرف الزائد ليس لغوا. وحاشا أن يكون في القرآن لغو. وإنّما للحرف الزائد معنىٰ يفيده التركيب به، قد لا يفيده دونه. وما نزل القرآن إلا بأحسن ما كانت عليه أنماط التركيب في العربية.

وذكر الهرويّ (415هـ) في «أزهيته» توجيه الواو علىٰ الزيادة في هذه الآية، في معرض حديثه عن الواو المقحمة. قال ﷺ: «..ومثله قوله: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا ﴾ المعنىٰ: حتىٰ إذا جاؤوها فُتحت أبوابها. فتكون

فُتحت جواب ﴿حَتَّىٰٓ﴾»[1]. ثمّ ساق بيت امرئ القيس، وبيتيْ الأسود بن يعفر، علىٰ نحو ما جاء في كلام الفرّاء. غير أنّه تساهل في العبارة، إذ جعل الجوابَ جوابَ «حتىٰ» في الآية، وفي بيتيْ ابن يعفر، وفي أثناء حديثه عن موضعيْ إقحام الواو حيث قال: «واعلم أنّ الواو لا تُقحم إلّا مع «لمّا» و«حتىٰ»»[2]، والصّواب، في كلّ ذلك، أنّه جواب ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا﴾، لأنّ «حتىٰ» ليست من حروف الجزاء، ولأنّ «إذا» هي التي – إن لم تكن للزّمن المحض – تقتضي جوابا.

وإذا كانت الواو لا تُزاد إلّا مع هذين («لمّا» و «حتىٰ إذا»)، علىٰ ما قرّره الفرّاء ونقله الهرويّ وغيره، فإنّه يُحمد للرجل أن جعل زيادتها مع غيرهما شاذّةً ومثّل لها بقولهم: «ربّنا ولك الحمد» إذ المعنىٰ: ربّنا لك الحمد، والواو زائدة.[3]

ونقل مكّيّ بن أبي طالب (437هـ) توجيه الواو علىٰ الزيادة في هذه الآية، علىٰ الرّأيين في تحديد جواب الشرط، وإن كان ذكر التوجيه الثالث- كما سبق- وهو حذف الجواب.

قال ﷺ: «وقوله تعالىٰ ﴿جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ﴾.

قيل: الواو زائدة. ﴿وَفُتِحَتْ﴾ جواب ﴿إِذَا﴾...

وقيل: الجواب: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ والواو زائدة[4].

(1) الأزهية: 234.

(2) الأزهية: 236.

(3) انظر السابق.

(4) مشكل الإعراب: 261/2.

وقد مرّ بك قريبا أنّ الوجه الثاني من أوجه مكّيّ إنّما هو كلام الأخفش.

وذكر ابن عطيّة (542هـ) توجيه الواو الزائدة عن فرقة لم يعيّنها، وقد علمت أنّهم الكوفيّون.

قال ﷺ: «وقالت فرقة: هي زائدة، وجواب ﴿إِذَا﴾ هو ﴿وَفُتِحَتْ﴾[1]...».

ونقل أبو البركات بن الأنباريّ (577هـ) في كتابه «البيان» ما سبق في كلام مكّيّ، وإن لم ينسُبه إليه. وما أكثر ما فعله! ولم يشتغل هنا بالرّدّ على القول بالزّيادة، وإنّما اكتفى بتفصيل وجه الحذف[2] الذي اعتمده في كتابه «الإنصاف» للرّدّ على ما ذهب إليه الكوفيّون من القول بزيادة الواو، ليقرّر -كما سبق- أن الواو، في هذا الموضع، عاطفة وليست بزائدة[3].

وحكاه العكبريّ (616هـ)[4] وابن يعيش (643هـ)[5] والمالقيّ (702هـ)[6] والمراديّ (749هـ)[7] والشّوكانيّ (1250هـ)[8] منسوبا إلى الكوفيّين ومن وافقهم من البصريّين كالأخفش (211هـ) والمبرّد (285هـ) وابن بَرهان (456هـ) وابن مالك (672هـ) وغيرهم[9]. وقد نسبه ابن يعيش ﷺ إلى

---

(1) المحرر الوجيز: 571/12.
(2) انظر البيان: 327/2.
(3) انظر الإنصاف: 459/2.
(4) انظر التبيان: 1114/2.
(5) انظر شرح المفصل: 93/8-94.
(6) انظر رصف المباني: 487-488.
(7) انظر الجنى الداني: 164-166، 169.
(8) انظر فتح القدير: 478/4.
(9) انظر الإنصاف: 456/2-457، والجنى الداني: 164-166، والمغني (حاشية الدسوقي): 772/2، والهمع: 230/5-231، وفتح القدير: 478/4.

البغداديّين تجوّزًا [1]. وإلّا فالقول بزيادة الواو معروف في مذهب الكوفيّين من لدن الكسائيّ (189هـ)[2] والفرّاء (207هـ)[3]- كما علمت.

وكلّ هؤلاء قد ردّوه بمقتضىٰ ما عليه مذهب البصريّين من منع زيادة الواو، ووجّهوا الواو التي في قوله: ﴿وَفُتِحَتْ﴾ علىٰ العطف أو الحال- كما مضىٰ- و»قد« مضمرة، وجواب الشرط محذوف.

ونقل القرطبيّ (671هـ) ما جاء في كلام النّحّاس (338هـ). و مرّ بك أنّ ذلك تضمّن تخطئة القائلين بزيادة الواو من وجهة النظر البصريّة[4].

وأمّا أبو حيّان (745هـ) وتلميذه السّمين (756هـ) من بعده، فقد نقلا الأوجه الثلاثة كلّها.

وجهان منها علىٰ القول بزيادة الواو دون ردّ أو تخطئة، والآخر علىٰ حذف الجواب.

وتلك الأوجه هي:

- أن يكون جواب الشرط قوله: ﴿وَفُتِحَتْ﴾ والواو زائدة فيه.
- أن يكون جواب الشرط محذوفا.
- أن يكون جواب الشرط قوله: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾، علىٰ زيادة الواو أيضا.

(1) انظر شرح المفصل:8/93-94.
(2) انظر معاني الكسائيّ:197، 220.
(3) انظر معاني الفرّاء:2/50-51، 211.
(4) انظر تفسير القرطبيّ:15/285.

وتكون الواو في قوله: ﴿ وَفُتِحَتْ ﴾، على الوجهين الأخيرين، واو الحال والجملة حينئذ حالية و«قد» مضمرة[1].

وفعل السّيوطيّ (911هـ) فِعلَهما، ولكن مختصرا[2].

وأمّا ابن هشام (761هـ) فقد جاء بتحديد الواو الزائدة على نحو ما جاء به المالقيّ (702هـ) من قبلُ، من أنّها هي التي يكون دخولها كخروجها[3]. وهو تحديد الحرف الزائد عموما، إذ قد يستغني عنه التركيب ظاهرا، ويستقيم دونه من جهة الصّناعة النحويّة.

وحكى ابن هشام زيادة إحدى الواوين في هذه الآية، بحسب ما يُقدَّر من جواب للشرط- كما سبق. إمّا قوله: ﴿ وَفُتِحَتْ ﴾، وإمّا قوله: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا ﴾. ونظّرها، في ذلك، بآية الصافات[4] إذ تكون إحدى الواوين زائدة في جواب «لمّا»، سواء أقدّر الجواب قوله: ﴿وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾ أم قوله: ﴿ وَنَٰدَيْنَٰهُ ﴾.

ولئن حكى ابن هشام في المقابل أيضا، توجيه هذه الواوات على العطف، والجواب محذوف، وقدّمه على توجيههنّ على الحال، فإنّه لم يردّ القول بالزيادة ولم يخطّئ قائليه[5]، ممّا ساغ لي معه، ومع غيره -كما سيأتي- إضافته إلى القائلين بزيادة الواو.

2- الواو الزائدة:

(1) انظر البحر(ط/السعودية): 224/9-225، والدر المصون: 25/6.

(2) انظر الهمع: 230/5-231.

(3) انظر رصف المباني: 487-488، والمغني (حاشية الدسوقي): 772/2-773.

(4) الصافات: الآية: 103-104.

(5) انظر المغني (حاشية الدسوقي): 772/2-773.

أ- سورة يوسف: من الآيتين:15، 70: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا۟ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓا۟ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ﴾، ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ﴾ **(على قراءة ابن مسعود ﷺ).**

قال أبو زكريّا الفرّاء: «وقوله: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ﴾ جواب. وربّما أدخلت العرب في مثلها الواو، وهي جواب على حالها، كقوله في أوّل السورة: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا۟ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓا۟ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ﴾، والمعنى –والله أعلم-: أوحينا إليه.

وهي في قراءة عبد الله: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ﴾.

ومثله في الكلام:» لمّا أتاني وأثبُ عليه» . كأنّه قال: وثبت عليه.

وربّما أدخلت العرب في جواب «لمّا» «لكن». فيقول الرجل: لمّا شتمني لكن أثب عليه. فكأنّه استأنف الكلام استئنافا، وتوهّم أنّ ما قبله، فيه جوابه.

وقد جاء الشعر في كلّ ذلك. قال امرؤ القيس:

فلمّا أجزنا ساحة الحيّ وانتحى   بنا بطن خبت ذي قفاف عقنقل

وقال الآخر[1]:

حتى إذا قملت بطونكم   ورأيتم أبناءكم شبّوا
وقلبتم ظهر المجنّ لنا   إنّ اللّئيم العاجز الخبّ

قملت: سمنت وكبرت[2]» .

(1) وهو الأسود بن يعفر: انظر ديوانه:19.

(2) معاني الفرّاء: 2/50-51، وانظر الإنصاف: 2/456-459، والخزانة:11/43-45.

يريد أنّ جواب «لمّا» في بيت امرئ القيس: «انتحىٰ»، وجواب «إذا» في بيتي الأسود بن يعفر «قلبتم»، والواو زائدة فيهما.

فالفرّاء (207هـ) رحمه الله قد بنىٰ مذهبه في زيادة الواو، علىٰ أسّ من لغة العرب، وقاسها علىٰ مثيلاتها، ممّا وردت فيه الواو وهو جواب، واحتجّ لها بقراءة من قرأها بالواو، ومثّل لها بما ينطبق عليها من الكلام، ونظّرها بما دخلت فيه «لكن» في جواب «لمّا» في كلام العرب. واستدعىٰ ما جاء كذلك في الشّعر.

وذكر الهرويّ (415هـ) في «أزهيته» توجيه الواو علىٰ الزيادة في هذه الآية، في معرض حديثه عن الواو المقحمة، بما يكاد يكون كلام الفرّاء. قال رحمه الله: «..كقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓاْ أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ ﴾ المعنىٰ: أوحينا إليه. فتكون ﴿ وَأَوْحَيْنَآ ﴾ جواب ﴿ فَلَمَّا ﴾..»[1]. ثمّ ساق بيت امرئ القيس، وبيتيْ الأسود بن يعفر، علىٰ نحو ما فعل أبو زكريّا[2]

أمّا عند البصريّين فجواب الشرط محذوف، والواو عاطفة، وليست بزائدة.

قال ابن عطيّة: «وجواب لمّا محذوف، تقديره: فلمّا ذهبوا به وأجمعوا، أجمعوا.

هذا مذهب الخليل وسيبويه، وهو نصّ لهما. ومن ذلك قول امرئ القيس:

فلمّا أجزنا ساحة الحيّ وانتحى ....

(1) الأزهية: 234.

(2) انظر السابق: 234-236.

ومثل هذا قول الله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ﴾[1].

وقال بعض النّحاة في مثل هذا: «إنّ الواو زائدة». وقوله مردود، لأنّه ليس في القرآن شيء زائد، لغير معنًى»[2].

ويبدو أنّ البصريّة قد احتدّت عند ابن عطية رحمه الله، وإلّا فهل الحرف الزائد في الكلام مجرّد لغو ليس له معنىٰ؟! أليس يكون الحرف زائدا للتّوكيد؟!

وهل زيادة الحرف في التركيب بدع في كلام العرب؟ وهل نزل القرآن بغير طرائقهم في الكلام؟!

وقد نصّ ابن عطيّة نفسه، في موضع آخر، من «محرّره»، أنّ ابن مسعود (36هـ) رضي الله عنه قرأ: ﴿وَجَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ﴾، بزيادة الواو، علىٰ نحو ما أسنده الفرّاء[3] بل لا أكاد أجد له من مصدر غيره. ولم يعلّق علىٰ ذلك بشيء كما فعل في الموضع الأوّل. وكأنّه، لمّا جاءت القراءة بذلك، لم يجد بدًّا من نقلها، والإذعان لها. فهل يُعدّ سكوته، ههنا، ضربا من التّسليم للقول بزيادة الواو؟ أم أنّه نقْل للوجه المقروء به دون توجيهه بما عليه الكوفيّون؟

ومعلوم أنّ المعنيّ بـ»بعض النّحاة»، في كلام ابن عطيّة، إنّما هو الفرّاء، لأنّه هو الذي روىٰ هذه القراءة في «معانيه»، محتجًّا بها علىٰ مذهبه – كما سبق. والقراءات، بأنواعها، حجّة في اللّغة والتّفسير والأحكام، ولكنّ الخلاف في توجيهها.

وقد جاء عن ابن عصفور (669هـ) أنه جوّز زيادة الواو في الشعر فقط،

(1) الصافات: 103.

(2) المحرّر الوجيز: 452/7.

(3) انظرالمحرّر الوجيز: 26/8.

وهذا، وإن وُصف بأنّه تحكّم بلا دليل،[1] فإنّه – على رأيه – من ضرائر الشّعر.

أمّا جمهور البصريّين، فكما تأوّلوا الشواهد القرآنية، فقد تأوّلوا أيضا الشواهد الشّعرية، لينقضوا بذلك -على زعمهم- حجج الكوفيّين ومن ذهب مذهبهم. فإذا بالواو، في بيت امرئ القيس: «وانتحى»، وفي بيتي ابن يعفر: «وقلبتم»، عاطفة وليست زائدة، وجواب «لمّا»، في الموضع الأوّل، محذوف تقديره: «فلمّا أجزنا ساحة الحي وانتحى بنا بطن حقف ذي قفاف عقنقل خلونا ونعمنا»، وجواب «حتى إذا» في الثاني، محذوف تقديره: » حتى إذا قملت بطونكم، ورأيتم أبناءكم شبّوا، وقلبتم ظهر المجنّ لنا، بان غدركم ولؤمكم».

فالجمل عند البصريّين، بعد الواو في مثل هذه النّصوص، جمل شرطية متعاطفة. وإنّما حُذف الجواب للعلم به أو للإيجاز والاختصار. وحذف الجواب أبلغ في المعنى من إظهاره، على حدّ عبارتهم المتواترة. وقد جاء الحذف في القرآن الكريم وكلام العرب كثيرا، كما في جواب «لو» من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ﴾[2]، وجواب «لولا» من قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ﴾[3].

وكما في جواب «حتى إذا» في قول عبد مناف بن رِبع الهذليّ:

حتى إذا أسلكوهم في قُتائدة شلّا كما تطرد الجمّالةُ الشُّرُدا[4].

(1) انظر حاشية: 1، شرح المفصل: 94/8، وخزانة الأدب:46/11.

(2) سورة الرعد: من الآية: 31.

(3) سورة النور: من الآية: 10.

(4) انظر معاني الأخفش: 138/1، والإنصاف: 460-461.

فالبصريّون –كعادتهم في ردّ مذاهب المخالفين– يتأوّلون شواهد الكوفيّين، ويُوجّهونها علىٰ أنّ الواو فيها إمّا للعطف أو للحال، وليست بزائدة، ويُقدّرون، إن كان في الكلام شرط، جوابا محذوفا.

ولكنّ المسألة، في هذا الصدد، لا تتعلّق بالشواهد ذاتها، من حيث نسبتُها، ورواياتُها، وقائلوها، وإنّما بتوجيهها. وإذا كان التّوجيه، عند النّحويّين، ضربا من فهم النّصّ وشرحه، فإنّ الفهوم والشّروح، تتمايز بحسب ملامستها للمعنىٰ، واقترابها من توضيحه واستجلائه.

وإذا كانت زيادة الحرف أمرا دارسا في كلام العرب، دأبت عليه أساليبهم، ودرجت عليه طرائقهم، ونزل بمثله القرآن، فأيّ خطإٍ في تقريره إذا اعتمده نحويّون علماء، ولغويّون أجلّاء، وحشدوا له شواهد من القرآن وكلام العرب؟

ب– سورة الحجر: من الآية:4: قوله تعالى: ﴿إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾

وقد جوّز الفرّاء والنّحاس ومكّي بن أبي طالب والزّمخشريّ وأبو البركات ابن الأنباريّ، جوّزوا حذف الواو في هذه الآية، كأن يُقال: «إلّا لها كتاب معلوم». بغير واو.

قال أبو زكريّا: «لو لم يكن فيه الواو كان صوابا. كما قال في موضع آخر: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنذِرُونَ﴾[1] وهو كما تقول في الكلام: ما رأيت أحدا إلّا وعليه ثياب. وإن شئت: إلّا عليه ثياب».[2]

فالفرّاء قد قاس تجويزَه حذف الواو في آية الحجر، علىٰ ما جاء بغير واو،

(1) الشعراء: 208.

(2) معاني الفراء: 82/2 وانظر الأزهية: 238-239.

من نظيرتها، في آية الشعراء. ثمّ نظّره بما عليه كلام العرب. غير أنّه لم يُورد وجه القراءة بذلك. ولو علمه لاحتجّ، به علىٰ عادته.

وذكر النحّاس ومكّي وأبو البركات، نحوا من تجويز أبي زكريّا.[1]

وتجويز الحذف في مثل هذا دليل علىٰ أنّ الواو عند المجوّزين زائدة. فهي تُذكر في التركيب وتُطرح. وهو، في الحالتين سليم من جهة الصّناعة النّحوية. وقد ذكر أبو حيّان زيادة الواو، في هذا الموضع، بصيغة التّمريض وضعّفه، قال: «وقال بعضهم: مقحمة، أي زائدة، وليس بشيء»[2]. ولكنّه أسند القراءة، في المقابل، بإسقاط الواو[3] – كما سيأتي.

أمّا عند جلّ النّحويّين فهي واو الحال. ولكنّها قد تقع زائدة عند بعضهم، وخاصّة بعد الاستثناء بـ»إلّا» . وجعل الزّمخشريّ الواو في هذا الموضع لتأكيد لصوق الصّفة بالموصوف.[4] وأخذ بذلك العكبريّ[5]، واحتجّ له السّمين[6]، خلافا لشيخه أبي حيّان، الذي ردّه كما ردّه جمهور النّحويّين.[7]

وقد جاءت القراءة الشاذة بحذف الواو علىٰ نحو ما جوّزه الفرّاء ومن تبعه. قرأ إبراهيم بن أبي عبلة: ﴿إِلَّا لَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾ بغير واو.[8]

---

(1) انظر إعراب النحّاس: 377/2، مشكل الإعراب: 4/2، البيان: 65/2.

(2) البحر: 445/5.

(3) انظر السابق.

(4) انظر الكشاف: 387/2.

(5) انظر التبيان: 777/2، والبحر: 445/5.

(6) انظر الدر المصون: 142/4-143.

(7) انظر البحر: 445/5.

(8) انظر المحرر الوجيز: 281/8، شواذ القراءة(مخ) للكرماني: 128، البحر: 445/5، الدر المصون: 141/4، 143، روح المعاني: النحوية والقراءات القرآنية (ر-د: مخ) للدكتور علي محمد النوري: 834/2-835. 11/14، ثم انظر الأحكام

غير أنّ ابن جني (392هـ) قد صرّح في «سرّ الصناعة»، بأنّ الواو تُزادُ في خبر كان لمشابهته للحال، إذ قال رحمه الله: «وقد زيدت الواو في نحو قولهم: كنت ولا مال لك، أي كنت لا مال لك. وكان زيد ولا أحد فوقه، [أي كان زيد لا أحد فوقه][1]. وكأنّهم، إنّما استجازوا زيادتها هنا لمشابهة خبر كان للحال، ألا ترىٰ أنّ قولك: كان زيد قائما، مشبّه من طريق اللّفظ بقولهم: جاء زيد راكبا. وكما جاز أن يُشبّه خبر كان بالمفعول فيُنصب، فغير منكر أيضا أن يُشبّه بالحال في نحو قولهم: جاء زيد وعلىٰ يده بازٍ، فتُزاد فيه الواو».[2]

وقد جعل الهرويّ (415هـ) ما ذكره الفرّاء في الموضع الحادي عشر، ممّا تكون الواو زائدة فيه للتّوكيد، واستشهد له بما استشهد به أبو زكريّا، حتىٰ لكأنّ لفظَه لفظُه.

قال رحمه الله: «والموضع الحادي عشر: تكون الواو زائدة للتّوكيد. كقولك: «ما رأيت أحدا إلّا وعليه ثياب حسنة»، وإن شئت: إلّا عليه ثياب حسنة. وفي القرآن: ﴿وَمَآ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٞ مَّعۡلُومٞ﴾ وفي موضع آخر: ﴿وَمَآ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنذِرُونَ﴾».[3]

وقال الشاعر:

إذا ما ستور البيت أُرخين لم يكن سراج لنا إلّا ووجهكِ أنورُ

فجاء بالواو.

وقال آخر:

(1) ما بينهما [ ] زيادة يقتضيها السياق.

(2) سرّ الصناعة: 650/2

(3) الشعراء الآية:208. وقد وهم المحقّق فأحال علىٰ: 108.

وما مسّ كفّي من يد طاب ريحها   من النّاس إلّا ريح كفّيكِ اطيبُ

فجاء بغير الواو».[1]

والظاهر أنّ ابن جنّي قد قرّر أنّ الواو تزاد في «خبر كان» مطلقا لمشابهته للحال. وكأنّ الواو قد تقع زائدة عنده في الحال أيضا، إذ يجوز، فيما مثّل به: «جاء زيدٌ وعلىٰ يده بازٍ» أن يُقال: «جاء زيد علىٰ يده بازٍ» بإسقاط الواو. وتظلّ الجملة الاسميّة، بغير واو، علىٰ أصل إعرابها، في موضع الحال. أمّا الهرويّ فقد قيّد ذلك – كما يُستشفّ من خلال شواهده – بما كانت واو الحال واقعة فيه بعد الاستثناء بـ«إلّا».

فهل يُلحق الرّجلان بالقائلين بزيادة الواو؟!

ج- سورة الأنبياء: **الآيتان**: 96-97: **قوله تعالى**: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتۡ يَأۡجُوجُ وَمَأۡجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٖ يَنسِلُونَ ٩٦ وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ أَبۡصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَٰوَيۡلَنَا قَدۡ كُنَّا فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا بَلۡ كُنَّا ظَٰلِمِينَ ﴾.

قال أبو الحسن الكسائيّ: «﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتۡ يَأۡجُوجُ وَمَأۡجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٖ يَنسِلُونَ ٩٦ وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ ﴾، والواو زائدة».[2]

فجواب الشّرط، علىٰ هذا التّوجيه، هو جملة: ﴿وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ ﴾. والواو زائدة علىٰ أصل المذهب الكوفيّ.

غير أنّ للكسائيّ توجيها آخر جوّز فيه أن يكون جواب الشرط قوله تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ أَبۡصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾[3]. ويكون حينئذ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱقۡتَرَبَ

(1) الأزهية: 238-239، وانظر معاني الفراء: 82/2.

(2) معاني القرآن للكسائي (جمع): 197.

(3) انظر عاني القرآن للكسائي (جمع): 197.

ﭐلْوَعْدُ ٱلْحَقُّ ﴾ جملة معطوفة على جملة الشّرط.

ويُحتمل أن يكون المعنيّ «ببعضهم» في كلام الزّجّاج، حين نقل توجيه الواو على الزّيادة في هذه الآية، هو أبا الحسن الكسائيّ، أو أبا زكريّا الفرّاء.[1] وكلاهما، في اعتماد آراء الكوفيّين، سواء؛ وإن كان الفرّاء أشهر من شيخه.

وإذا كان للكسائيّ -كما رأيت- توجيهان في هذه الآية، أحدهما على زيادة الواو في الجواب، والآخر أن يكون الجواب -كما عليه جمهور النّحويّين- ﴿ فَإِذَا هِىَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴾، ممّا يجعل القول بزيادة الواو، عند الرجل، يكاد يكون محتشما؛ فإنّ الفرّاء لم يكن له في مثل هذه المواضع إلّا الوجه الأوّل، على نحو ما مضى في آيتي يوسف والحجر.

قال أبو زكريّا: «وقوله: ﴿ وَٱقْتَرَبَ ٱلْوَعْدُ ٱلْحَقُّ ﴾ معناه -والله أعلم- حتى إذا فُتحت اقترب.

ودخول الواو في الجواب في ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا ﴾ بمنزلة قوله: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا ﴾[2].

وفي قراءة عبد الله: ﴿ فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ وَجَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ ﴾[3]. وفي قراءتنا بغير واو.

ومثله في الصّافّات: ﴿ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَـٰدَيْنَـٰهُ ﴾[4]، معناه: ناديناه. وقال امرؤ القيس:

---

(1) انظر معاني الزّجّاج: 405/3.
(2) الزمر من الآية:73.
(3) يوسف من الآية: 70.
(4) الصافات: 103، 104.

فلمّا أجزنا ساحة الحيّ وانتحى   بنا بطن خبت ذي قفاف عقنقل

يريد: انتحىٰ» .[1]

وقد سلك الفرّاء في تأسيس رأيه ههنا مسلكه في تأسيسه في سورة يوسف، إذ قاس دخول الواو في جواب «حتىٰ إذا» في هذا الموضع علىٰ نظيره في آيتي الزّمر والصّافّات. واحتجّ لذلك بما جاء، في القراءة الشاذة، بالواو في آية يوسف، خلافا لقراءة الجمهور. وأيّده بما جاء كذلك في الشعر. والمهمّ عنده، في المواضع كلّها، ما وقعت فيه الواو في الجواب. لا فرق عنده -في هذا الصدد- بين ما كان جوابا لـ«حتىٰ إذا»، أو لـ«لمّا». لأنّهما الحرفان اللذان تُزاد في جوابهما الواو، علىٰ ما سيأتي في كلامه.

أمّا عند البصريّين فالجواب -علىٰ ما حدّده الزّجّاج- قوله: «﴿يَٰوَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا﴾، والقول ههنا محذوف إذ المعنىٰ: حتّىٰ إذا فُتحت يأجوج ومأجوج وهم من كلّ حدَب ينسلونَ واقتربَ الوعدُ الحقّ فإذا هيَ شاخصة أبصارُ الّذين كفروا قالوا: ياويلنا قد كنّا في غفلة من هذا بل كنّا ظالمين»[2].

وجمع مكّي بن أبي طالب الأوجه الثلاثة في توجيه هذا الموضع وهي:

- أنّ جواب «إذا» محذوف، وتقديره: «قالوا يا ويلنا»، علىٰ نحو ما مرّ آنفا في كلام الزّجّاج.

- أنّ جوابها قوله: ﴿وَٱقْتَرَبَ ٱلْوَعْدُ ٱلْحَقُّ﴾، والواو فيه زائدة، علىٰ نحو ما تقدّم في كلام الكسائيّ والفرّاء.

(1) معاني الفراء: 211/2.

(2) انظر معاني الزّجّاج: 405/3.

- أنّ جوابها قوله: ﴿ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ ﴾، علىٰ ما عليه جمهور النّحاة، وجوّزه الكسائيّ –كما مضىٰ– في أحد رأييه.[1]

وأورد ابن عطية (542هـ) التّوجيهات الثلاثة، غير أنّه اختار أن يكون الجواب: ﴿ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ ﴾، لأنّه هو المعنىٰ الذي قُصد ذكره، إذ هو رجوعهم الذي كانوا يُكذّبون به.[2]

وهذا -كما مرّ بك- أحد توجيهَي الكسائيّ،[3] لم ينسبه ابن عطية إليه، واختاره علىٰ أنّه توجيه بصريّ.

كما أورد القرطبيّ (671هـ) التّوجيهات الثّلاثة مُفصّلة أيضا، واستحسن في توجيه البصريّين قول الزّجّاج السابق،[4] وهو أنّ جواب «إذا» محذوف، تقديره: «قالوا يا ويلنا».

د- سورة الصّافّات: الآيتان:103، 104: قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ۝١٠٣ وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ ﴾.

قال الكسائيّ: «جواب «لمّا»: «ناديناه»، والواو زائدة».[5]

وقال الفرّاء: «وقوله: ﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴾: يقول: ﴿ أَسْلَمَا ﴾ أي: فوّضا وأطاعا. وفي قراءة عبد الله: «سلّما». يقول: «سلّما» من التّسليم، كما تقول: إذا أصابتك مصيبة، فسلّم لأمر الله أي فارْضَ به..

(1) انظر مشكل الإعراب: 88/2.
(2) انظر المحرر الوجيز: 205/10.
(3) انظر معاني القرآن للكسائي (جمع): 197.
(4) انظر تفسير القرطبيّ: 342/11.
(5) معاني الكسائي: 220.

وجوابها في قوله: ﴿ وَنَٰدَيۡنَٰهُ ﴾. والعرب تُدخل الواو في جواب ﴿فَلَمَّآ ﴾، و﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ﴾، وتُلقيها.

فمن ذلك قول الله: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ ﴾.[1] وفي موضع آخر: ﴿ وَفُتِحَتۡ ﴾[2].

وكلٌّ صواب. وفي قراءة عبد الله: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمۡ وَجَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ ﴾[3]. وفي قراءتنا بغير واو. وقد فسّرناه في «الأنبياء»». [4]

فهو على نهجه –كما رأيت– في تقرير زيادة الواو في العربية. إذ حدّد مواضع ذكرها وحذفها في جوابَيْ «لمّا» و«حتى إذا»، وقاسها على نظائرها ممّا وردت فيه أو حُذفت منه، ممّا ليس بحرف خلاف. ثمّ قوّى ذلك بما جاء في القرآن مقروءًا بالوجهين.

غير أنّه لم يذكر شيئا عن آية الزمر في موضعها من «معانيه».[5] وإنّما أوردها، على عادته، إذا استدعى الكلام بعضه بعضا، في موضعين: «الأنبياء» وههنا.

وذكر الهرويّ (415هـ) في «أزهيته» توجيه الواو على الزيادة في هذه الآية، في معرض حديثه عن الواو المقحمة. قال رحمه الله: «..وكذلك قوله: ﴿فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ ١٠٣ وَنَٰدَيۡنَٰهُ ﴾، المعنى: «ناديناه»، والواو فيه مقحمة..»[6]. ثمّ

(1) الزمر من الآية: 71.

(2) الزمر من الآية: 73.

(3) يوسف من الآية: 70.

(4) معاني الفراء: 390/2، وانظر 211/2.

(5) السابق: 425/2.

(6) الأزهية: 234.

ساق بيت امرئ القيس، وبيتيْ الأسود بن يعفر، على نحو ما جاء في كلام الفرّاء.(1)

وقد نقل مكّي (437هـ) في توجيه هذه الآية، ثلاثة آراء:

- أنّ جواب «لمّا» محذوف، تقديره: «فلمّا أسلما رُحما، أو سُعدا، ونحوه»، وهو توجيه البصريّين- كما هو معلوم.

- أنّ جوابها « تلّه»، والواو زائدة. وهو توجيه لبعض الكوفيّين.

- أنّ جوابها « ناديناه»، والواو زائدة. وهو توجيه الكسائيّ والفرّاء - كما مرّ آنفا.(2)

ونتبيّن من ذلك أنّ الكوفيّين، وإن قالوا بزيادة الواو في هذا الموضع، فإنّ لهم توجيهين في تحديد جواب «لمّا».

أمّا القرطبيّ (671هـ) فقد نقل عن النحّاس (338هـ) منْع البصريّين زيادة الواو، لأنّها – على تعليلهم – من حروف المعاني. وحروف المعاني لا تُزاد.(3) فحجّة البصريّين هذه كلا حجّة. لأنّ حروف المعاني قد تقع زائدة في الكلام، وهي لا تنفكّ لها معنًى. وقد تكون لمعنى التّأكيد أو التّعويض وهي زائدة. ولا يشترط في زيادة الحرف أن يجرّد من أيّ معنى، أو أن يحرم من معنى يكتسبه إذا كان كذلك.

ثمّ ذكر القرطبيّ أنّ جواب «لمّا» محذوف عند البصريّين – على أصل

(1) انظر السابق: 234-236، وانظر معاني الفراء: 2/50-51، 211.

(2) مشكل الإعراب 2/240.

(3) انظر تفسير القرطبي: 15/104.

مذهبهم – تقديره: «فلمّا أسلما وتلّه للجبين فديناه بكبش».[1] وعلى هذا، فجملة «وتلّه للجبين» معطوفة على جملة الشرط «أسلما». ثم قال:

«وقال الكوفيّون: الجواب «ناديناه» والواو زائدة مُقحمة..»[2]. وجاء، بعد ذلك، بما ساقوه من نظائر هذه الآية، من موضع «يوسف» و«الأنبياء» و«الزّمر»، وبما استشهدوا به من بيت امرئ القيس وبيتيْ الأسود بن يعفر.[3]

وما ذكره من توجيه الكوفيّين فإنّه –وإن كان الأشهر– فهو أحد توجيهين - كما مرّ بك.

وأورد المالقيّ (702هـ) نحوا من ذلك.[4] وأمّا الإربلّي (منتصف ق 8هـ) فقد نقل، في توجيه هذا الموضع، ما نقله مكيّ بن أبي طالب ثاني الآراء، من أنّ جواب «فلمّا» «تلّه» والواو زائدة. ولكنّه جعل زيادتها ههنا غير قياسيّة[5] وهو رأي انفرد به – فيما علمت - لأنّ الواولا تُزاد، عند الكوفيّين– على ما قرّره الفرّاء وتنوقل من بعده – إلّا في جوابَي «لمّا» و»حتى إذا». أمّا عند البصريّين فلا تُزاد، لا قياسيّا ولا غير قياسيّ.

وجاء ابن هشام فذكر التّوجيهين جميعا، في أثناء حديثه عن الصّنف الثامن من أصناف الواوات، وهو الواو الزائدة، التي دخولها في التركيب كخروجها منه، وأسند القول بذلك إلى الكوفيّين والأخفش وجماعة. ثمّ

---

(1) انظر السابق.

(2) السابق.

(3) انظر تفسير القرطبي: 104/15.

(4) انظر رصف المباني: 487-488.

(5) انظر جواهر الأدب: 173.

استعرض بعض شواهدها القرآنية كآية الزّمر والصّافّات[1].

غير أنّني وجدتّه كأنّه يميل إلىٰ القول بزيادة الواو حين أقرّ بذلك في بيتين من الشعر.

قال ﵀: «... والزيادة ظاهرة في قوله[2]:

فمابـال مـن أسـعى لأجبـر عظمـه حفاظا وينـوي مـن سـفاهته كسـري

وقوله[3]:

ولقـد رمقتـك فـي المجالـس كلّهـا فـإذا وأنـت تـعين مـن يبغينـي[4]».

فالواو زائدة في البيت الأول لأنّ جملة «ينوي» واقعة حالا من اسم الموصول «من».

والفعل المضارع، إذا كان مثبتا أو منفيا بـ»لا»، ووقع حالا، استغنىٰ في الربط بالضمير عن الواو، والتقدير: فما بال من أسعىٰ لأجبر عظمه حفاظا في حال كونه ناويا من سفاهته كسري.

وقد يُستغنىٰ في الربط بالواو عن الضمير. وهو كثير في كلام العرب، كما قرّره ابن مالك (672هـ) في «شرح العمدة»، وليس بنادر. ونحوه قول بعض العرب: «قمت وأصكّ عينه».

(1) انظرالمغني: 362/2.

(2) والبيت في مقطوعة من ستة أو سبعة أبيات نسبت لأكثر من شاعر. لكنانة بن عبد يا ليل الثقفي، ولابن الذئبة الثقفي (وهو ربيعة ابن عبد يا ليل، والذئبة: أمه)، ولوعلة بن الحارث الجرمي، وللحارث بن وعلة الشيباني. انظر شرح أبيات المغني: 119/6-123.

(3) وهو من أبيات ستة لأبي العيال الهذلي، أوردها السكري في «أشعار الهذليين» وروايته: «فلقد بلوتك» مكان «ولقد رمقتك». انظر شرح أبيات المغني:126/6-127.

(4) المغني (حاشية الدسوقي): 772/2-773.

ومن حذاق النحويّين من يضمر في مثل هذا مبتدأ بعد الواو، ويجعل الفعل المضارع خبره، وتكون الجملة الاسمية واقعة موقع الحال، والتقدير: قمت وأنا أصكّ عينه. وكذلك في البيت يكون التقدير: «... وهو ينوي[1]».

وجوّز ابن الدّمامينيّ (837هـ) أن تكون الواو للعطف، والمعطوف عليه محذوف، وتقدير الكلام:... يهمل حقي وينوي[2]. فهو عطف لجملة فعليّة علىٰ أخرىٰ مثلها.

والواو زائدة في البيت الثاني بين «إذا» الفجائية وبين المبتدأ وخبره. وزيادتها هنا متحتمة لأنّ «إذا» الفجائية لا تدخل إلا علىٰ جملة اسمية يكون مبتدؤها مجرّدا من حرف العطف[3]. والمسألة في هذا البيت كالتي في بيت ابن مقبل الذي استشهد به الأخفش(211هـ)، وهو قوله:

فإذا وذلك يا كُبَيْشَةُ لم يكن إلّا كَـلِـمّـةِ حـالـمٍ بخيال[4]

وكالتي في بيت أبي كبير الهذلي الذي استشهد به الأخفش وابن مالك(672هـ) وهو قوله:

فـإذا وذلـك لـيـس إلّا حينه وإذا مضى شيء كأن لم يُفعل[5]

فهل يستدلّ بذلك علىٰ أنّ ابن هشام قد جوّز القول بزيادة الواو علىٰ نحو ما فعله بعض البصريّين من قبله كالأخفش، والمبرّد، وابن بَرهان، وابن مالك، وغيرهم، حين وافقوا الكوفيّين؟

(1) انظر شرح أبيات المغني: 119/6.
(2) انظر حاشية الدسوقي علىٰ المغني: 773/2.
(3) انظر شرح أبيات المغني: 126/6.
(4) انظر معاني القرآن الأخفش: 125/1، 138، و: 458/2.
(5) انظر الجنى الداني: 164-166، و«حينه» رواية الأخفش، وأمّا رواية المراديّ فـ«ذكره».

أم أنّه جوّز القول بزيادتها في الشعر فقط؛ لأنّه أقرّ بذلك في هذين البيتين، علىٰ نحو ما فعله ابن عصفور (669هـ) الذي جعل زيادة الواو من ضرائر الشّعر، وإن وصفوا رأيه ذاك بأنّه تحكّم بلا دليل[1]؟ أمّا عبارة ابن هشام فهي أوسع من أن يُوقف بها عند ذلك.

أم أنّه اعتدل في نقل التوجيهات المختلفة دون ترجيح بينها، وقد استوت عنده في الرجحان، فترك لمن شاء أن يختار منها ما شاء، وأيًّا ما اختار فقد أصاب؟

هـ- سورة الانشقاق: الآيتان:1، 2: قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ۝١ وَأَذِنَتۡ لِرَبِّهَا وَحُقَّتۡ﴾.

وقول الكسائيّ: «الجواب، جواب «إذا»: ﴿فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾[2]»[3] أي: «إذا السماء انشقّت فمن أوتي كتابه بيمينه فحكمه كذا». وقد وصف النّحّاس هذا التوجيه بأنه أصحّ ما قيل في هذا الموضع وأحسنه.[4]

فالكسائيّ لا يرىٰ الجواب في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَذِنَتۡ لِرَبِّهَا وَحُقَّتۡ﴾، علىٰ زيادة الواو. وإنّما نُسب القول بذلك إلىٰ قتادة (117هـ) رحمه الله علىٰ جهة التّفسير. قال الهرويّ (415هـ): «وقال قتادة: إنّ جواب الجزاء في قوله عز وجل: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾ قولُه: ﴿وَأَذِنَتۡ لِرَبِّهَا وَحُقَّتۡ﴾، يعني أنّ الواو في قوله: ﴿وَأَذِنَتۡ لِرَبِّهَا﴾ مُقحمة. ومعنىٰ المقحم أن يكون الحرف مذكورا علىٰ نيّة السّقوط».[5]

---

(1) انظر حاشية: 1، شرح المفصل: 94/8، وخزانة الأدب: 46/11.
(2) من الآية: 7.
(3) معاني الكسائي: 252.
(4) انظر تفسير القرطبي: 270/19.
(5) الأزهية: 236.

والظاهر أنّ الفرّاء، قد اشترط شروطا للقول بزيادة الواو، ولم يكن قولا مُرسلا على علّاته. فإذا به يتبرّأ من ذلك في هذا الموضع تحديدا، وينسُبه لبعض المفسّرين، ويجعله رأيا ارتآه ذلك المفسّر، دون أن يهشّ له، لأنّ العرب لا تزيد الواو في كلامها، في جواب «إذْ» ولا «إذا» إذا كانتا في أوّل الكلام. قال أبو زكريّا: «وقال بعض المفسّرين: جواب ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾ قوله: ﴿وَأَذِنَتۡ﴾. ونرى أنه رأي ارتآه المفسّر، وشبّهه بقول الله –تبارك وتعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾[1]، لأنّا لم نسمع جوابا بالواو في «إذْ» مبتدأةً، ولا قبلها كلام، ولا في «إذا» إذا ابتُدئت.

وإنّما تُجيب العرب بالواو في قولهم «حتى إذا كان»، و«فلمّا أن كان»، ولم يجاوزوا ذلك.

قال الله –تبارك وتعالى-: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتۡ يَأۡجُوجُ وَمَأۡجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٖ يَنسِلُونَ ۝٩٦ وَٱقۡتَرَبَ﴾[2] بالواو، ومعناه «اقترب». والله أعلم. وقد فسّرناه في غير هذا الموضع.

والجواب، في ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾، وفي ﴿وَإِذَا ٱلۡأَرۡضُ مُدَّتۡ﴾، كالمتروك؛ لأنّ المعنى معروف، قد تردّد في القرآن معناه فعُرف.

وإن شئت كان جوابه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ﴾. كقول القائل: «إذا كان كذا وكذا فيا أيّها الناس ترون ما عملتم من خير أو شرّ». تجعل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ﴾ هو الجواب، وتُضمر فيه الفاء.

---

(1) الزمر من الآية: 73.

(2) الأنبياء: من الآيتين: 96، 97.

وقد فُسّر جواب ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ﴾ بما[1] يلقىٰ الإنسان من ثواب وعقاب، وكأنّ المعنىٰ: ترىٰ الثواب والعقاب إذا السماء انشقّت»[2].

وكأني بالفرّاء، في هذا الموضع، قد اقترب من البصريّين، إذ جعل الجواب كالمتروك للعلم به فهو إذًا محذوفٌ، أو جعله في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ﴾ والفاء فيه مُضمرة، لأنّ المعنىٰ يقوىٰ عليه.

وقد جاء مكّي بمجمل التّوجيهات في هذا الموضع دون أن ينسبها لأحد، لاشتهارها، علىٰ نحو ما يلي:

- أنّ جواب «إذا» الأولىٰ «أذنت»، علىٰ زيادة الواو.
- أنّ جوابها محذوف.

ومثلها «إذا» الثانية ﴿وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ﴾:

- أنّ جوابها ﴿وَأَلْقَتْ﴾ علىٰ زيادة الواو أيضا.
- أنّ جوابها محذوف.
- أنّ جوابها «أذنت» الثانية، علىٰ زيادة الواو.

وبيّن أنّ «إذا» إنّما تحتاج إلىٰ جوابٍ إذا كانت للشرط الموجب. فإن عمل فيها ما قبلها لم تحتج إلىٰ جواب، ولم تكن حينئذ للشّرط.[3]

وقال ابن عطية: «واختلف النّحاة في العامل في «إذا»:

- فقال بعض النّحاة: العامل: ﴿ٱنشَقَّتْ﴾. وأبىٰ ذلك كثير من أئمّتهم. لأنّ

(1) في الأصل المطبوع: «فيما..» وجعلها المحقق –عفا الله عنه– جملة اعتراضية. والصواب ما أثبت.

(2) معاني الفراء: 3/249-250.

(3) انظر مشكل الإعراب: 2/465.

«إذا» مضافة إلىٰ ﴿ٱنشَقَّتۡ﴾. ومن يُجز ذلك تضعف عنده الإضافة، ويقوىٰ معنىٰ الجزاء.

- وقال آخرون منهم: العامل: ﴿فَمُلَٰقِيهِ﴾.

- وقال بعض حذّاقهم: العامل: فعل مضمر.

وكذلك اختلفوا في جواب «إذا»:

- فقال كثير من النّحاة: هو محذوف لعلم السّامع به.

- وقال أبو العبّاس المبرّد والأخفش: هو في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾. [والتقدير][1]: إذا انشقّت السماء انشقّت فأنت مُلاقي الله. وقيل: التّقدير: فيا أيّها الإنسان وجواب «إذا» في الفاء المقدّرة.

وقال الفرّاء عن بعض النّحاة: هو «أذنت» علىٰ تقدير[2] زيادة الواو»[3].

والملحظ في كلام ابن عطية أنّ ما نسبه للمبرّد والأخفش من توجيه جواب «إذا» هو، في الحقيقة، عين ما ذهب إليه الفرّاء. وما قوّله إيّاه، مزعوما عن بعض النّحاة، فليس بذاك. وإنّما هو عن بعض المفسرين[4] - كما تقدّم - وهو قتادة(117هـ).

ونقل القرطبيّ نحوا ممّا تضمّنه كلام ابن عطيّة وأوفىٰ منه، إذ قال:

واختُلف في جواب «إذا»:

---

(1) مابينهما [ ] ساقط من الأصل المطبوع.

(2) وفي الأصل المطبوع:»علىٰ زيادة تقدير»، والصواب ما أثبت. وقد أشار المحقّقون (المجلس العلمي بتارودانت) إلىٰ أنّها في نسخة «ب» علىٰ الوجه الذي أثبت. وهو الصّواب.

(3) المحرّر الوجيز: 16/261-262.

(4) انظر معاني الفراء: 3/249.

- فقال الفرّاء: «أذنت» والواو زائدة. وكذلك «وألقت».

- [وقال][1] ابن الأنباري: «قال بعض المفسّرين: جواب ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾ ﴿وَأَذِنَتۡ﴾. وزعم أنّ الواو مقحمة. وهذا غلط؛ لأنّ العرب لا تُقحم الواو إلا مع «حتى إذا» كقوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾[2]. [معناه: «فُتحت»][3]، ومع «لمّا» كقوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ ١٠٣ وَنَٰدَيۡنَٰهُ﴾[4] معناه: «ناديناه». والواو لا تُقحم مع غير هذين.

- وقيل: الجواب فاء مضمرة، كأنّه قال: «إذا السّماء انشقّت فيا أيّها الإنسان إنّك كادح».

- وقيل: جوابها ما دلّ عليه: ﴿فَمُلَٰقِيهِ﴾. أي إذا السماء انشقّت لاقىٰ الإنسان كدحه.

- وقيل: فيه تقديم وتأخير: أي يا أيّها الإنسان إنّك كادح إلىٰ ربّك كدحا فمُلاقيه إذا السماء انشقّت. قاله المبرّد.

- وعنه أيضا: الجواب: ﴿فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾. وهو قول الكسائيّ، أي إذا السماء انشقّت فمن أوتي كتابه بيمينه فحكمه كذا. قال أبو جعفر النّحّاس: وهذا أصحّ ما قيل فيه وأحسنه.

- قيل: هو بمعنىٰ: اذكر ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾.

- وقيل: الجواب محذوف لعلم المخاطبين به، أي إذا كانت هذه الأشياء علم المكذّبون بالبعث ضلالتهم وخسرانهم.

- وقيل: تقدّم منهم سؤال عن وقت القيامة، فقيل لهم: إذا ظهرت

(1) ما بينهما [ ] زيادة يقتضيها السّياق.

(2) الزمر: من الآية: 73.

(3) ما بينهما [ ] زيادة يقتضيها السّياق. وهي مُستفادة ممّا بعده.

(4) الصّافّات: من الآيتين: 103، 104.

أشراطها كانت القيامة، فرأيتم عاقبة تكذيبكم بها. والقرآن كالآية الواحدة في دلالة البعض على البعض[1].

- وعن الحسن: إنّ قوله: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾ قسمٌ. والجمهور على خلاف قوله، من أنّه خبر وليس بقسم» .[2]

ولا أريد أن أتعقّب القرطبيّ ههنا، لأنّ ما تقدّم من تعقيبي على كلام ابن عطيّة ينسحب عليه إذ اللاحق مُستنسِخ من السابق. وإذا امتاز كلام القرطبيّ بشيء فإنّه قد خلط بين الحديث عن جواب «إذا» في الموضعين بالحديث عن العامل فيها وبالحديث عن التّفسير. ونسب لأبي بكر بن الأنباريّ زعم زيادة الواو بناءً على قولٍ لبعض المفسّرين، وهو قتادة (117هـ)– كما علمت. وردّه بكلام ادّعاه لنفسه، حدّد فيه مواضع زيادة الواو، وهو، في الحقيقة، كلام الفرّاء[3] – كما مضى.

وذكر المالقيّ في «رصفه» القول بزيادة الواو على أنّه مذهب كوفيّ، وحشر شواهدهم في ذلك من القرآن والشّعر، مبتدئًا بآية الانشقاق، فالصّافّات، فالزّمر، ومثنّيا ببيت امرئ القيس وبيتيْ الأسود بن يعفر.[4]

وكما أُقرّت زيادة الواو في القرآن الكريم والشعر، فقد أُقرّ بها أيضا في الحديث والأثر.

و- في الحديث والأثر:

- وقد وجدت القول بزيادة الواو في الحديث أو الأثر، عند الهرويّ

(1) كذا! والأفصح في كلمتي «كلّ» و«بعض» الإضافة.

(2) تفسير القرطبي: 19/270-271.

(3) معاني الفراء: 3/249-250. انظر

(4) انظر رصف المباني: 487-488.

(415هـ)، في أثناء كلامه عن الواو، وموضعيْ زيادتها: في جوابَي «إذا» و«لمّا»، إذ جعل زيادتها في غيرهما شذوذا.

قال رحمه الله: «واعلم أنّ الواو لا تُقحم إلّا مع «لمّا» و«حتىٰ». ولا تُقحم مع غيرهما إلّا في الشّاذ، كقولهم: «ربّنا ولك الحمد». المعنىٰ ربّنا لك الحمد، والواو مُقحمة»[1].

وقد مضىٰ تعليقي علىٰ أحد موضعيْ الزّيادة، في كلام الهرويّ، وتساهله في ذلك إذ اقتصر علىٰ «حتىٰ» وجعل زيادة الواو في جوابها، حتىٰ لكأنّها من حروف الجزاء. و«حتىٰ» ليس لها جواب، لأنّها ليست كذلك. وإنّما يريد الهرويّ: «حتىٰ إذا»، كما سبق في كلام الفرّاء.

- وقد عثرت علىٰ القول بزيادة الواو في الحديث، عند ابن عاشور، عرضا. جاء ذلك في أثناء حديثه عن أنواع القصر وطرقه الستة، في كتيّب له، موجزٍ في البلاغة.

قال رحمه الله: «ومثال العطف بـ«لا»: «اللهمّ حوالَيْنا ولا علَيْنا». فالواو زائدة والمعنىٰ: لا تُنزل المطر إلّا حوالينا»[2].

وما ذهب إليه الشيخ رحمه الله وجه، فهو العلّامة الذي لا يُبارىٰ. ولكن ألا يصحّ معنىٰ الحديث علىٰ غير القول بزيادة الواو؟ كأن يكون المعنىٰ: «اللّهم أنزل المطر حوالينا ولا تُنزلها علينا»، والفعل محذوف للاختصار في الدّعاء. ويكون الدّعاء حينئذ علىٰ شقّيْن: موجب ومنفي. والواو عاطفة، عطفت الجملة الثانية، وهي جملة النّفي علىٰ الجملة الأولىٰ وهي جملة الإيجاب.

(1) الأزهية: 236.

(2) موجز البلاغة: 21.

كما عطفت عكس ذلك في قوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ وَاعْفُ عَنَّا﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾[2]. والله أعلم، وهو الهادي إلىٰ الصّواب.

3- ثَبْتٌ بأهمّ شواهد المسألة:

وقد رغبت، في هذا الموضع، أن أستجمع شواهد المسألة، ذكرا وحذفا، من القرآن والشّعر جميعا، ممّا مضىٰ في أثناء البحث أشتاتًا:

1- ذكر الواو:

أ- في القرآن:

واو الثمانية: وقد وُجّهت الواو في المواضع الثلاثة علىٰ أنّها للثمانية، أو للعطف، أو للابتداء، أو للاستئناف، أو للحال، أو هي بمعنىٰ إذ، أو لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف، أو علىٰ أنّها زائدة:

- سورة التوبة: من الآية: 112: قوله تعالىٰ: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾.

- سورة الكهف: من الآية: 22: قوله تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾.

- سورة الزّمر: من الآية: 73: قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾.

---

(1) البقرة: من الآية: 286.

(2) آل عمران: الآية: 8.

واو الزّيادة: وقد وُجّهت الواو في المواضع الخمسة الآتية على الزّيادة أو على العطف أو على الحال أو على تأكيد لصوق الصفة بالموصوف:

- سورة يوسف: من الآيتين: 15، 70: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓاْ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ﴾، ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ﴾ (على قراءة عبد الله بن مسعود «..وجعل السقاية»).

- سورة الحجر: الآية: 4: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾.

- سورة الأنبياء: الآيتان: 96-97: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ ﴿٩٦﴾ وَٱقْتَرَبَ ٱلْوَعْدُ ٱلْحَقُّ فَإِذَا هِىَ شَٰخِصَةٌ أَبْصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَٰوَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا بَلْ كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾.

- سورة الصّافّات: الآيتان: 103، 104: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ﴾.

- سورة الانشقاق: الآيتان: 1، 2: قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ﴿١﴾ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾.

ب- في الحديث والأثر:

- «ربّنا ولك الحمد».

«اللهمّ حوالينا ولا علينا».

ج- في الشعر:

- امرؤ القيس:

فلمّا أجزنا ساحة الحيّ وانتحى   بنا بطن خبت ذي قفاف عقنقل

- الأسود بن يعفر: (كامل)

حتى إذا قملت بطونكم ورأيتم أبناءكم شبّوا
وقلبتم ظهر المجنّ لنا إنّ اللئيم العاجز الخبّ

- تميم بن أبي مُقبل: (كامل)

فإذا وذلك ياكُبيشة لم يكن إلّا كلمّة حالم بخيال

- أبو كبير الهذلي: (كامل)

فإذا وذلك ليس إلا حينه وإذا مضى شيء كأن لم يُفعل

- كنانة بن عبد يا ليل أو غيره: (طويل)

فمابال من أسعى لأجبر عظمه حفاظا وينوي من سفاهته كسري

- أبو العيال الهذلي: (كامل)

ولقد رمقتك في المجالس كلّها فإذا وأنت تعين من يبغيني

- بعضهم: (طويل)

إذا ما ستور البيت أُرخين لم يكن سراج لنا إلّا ووجهكِ أنورُ

2- حذف الواو:

أ- في القرآن:

- سورة يوسف من الآية: 70: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ (*) جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ﴾ (علىٰ قراءة الجمهور).

- سورة الشّعراء الآية: 208: ﴿وَمَآ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةٍ إِلَّا (*) لَهَا مُنذِرُونَ﴾.

- سورة الزّمر: من الآية: 71: قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا (*) فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾.

ب- في الشعر:

- بعضهم: (طويل)

وما مسّ كفّي من يد طاب ريحها   من النّاس إلّا (*) ريح كفّيكِ اطيبُ

خاتمة بأهمّ النّتائج والملحوظات:

ورغبت، ههنا، أن أجمل أهمّ النّتائج والملحوظات، ممّا تبيّنته، في أثناء هذا العمل، على نحو ما يلي:

1. أنّ القول بزيادة حروف المعاني في التّركيب ليس بدعا ابتدعه الكوفيّون، وأعانهم عليه من وافقهم من البصريّين تصريحا أو تلميحا، كالأخفش والمبرّد وابن جنّي وابن بَرهان وابن عصفور وابن مالك وابن هشام.. وإنّما هو نمط من أنماط الكلام عند العرب، درجت عليه طرائقهم، ولحِبت به أساليبهم، وفشا في لغتهم. وما نزل القرآن إلّا بأرقى ما هم عليه في كلامهم. وعليه، فلا تحرّج من القول بمثله في النصّ العزيز، ما دام لا يُخلّ بفصاحته، ولا يُزري ببلاغته.

2. أنّ القول بزيادة الواو، في هذا الصدد، عند الكوفيّين، ليس على إطلاقه – كما يُفهم من عبارات البصريّين-، وإنّما قيّده الفرّاء رحمه الله بموضعين فقط: وهما جوابا «لمّا» و«حتى إذا».[1] وقد تناقلهما النّحويّون والمفسّرون من بعده، نسبوا ذلك إليه أم لم ينسبوه، حتى إنّ الهرويّ قد جعل زيادة الواو مع غيرهما شذوذا[2]. وجعل الإربلّي زيادتها في جواب «لمّا»، في

(1) انظر معاني الفرّاء:2/211، 390.

(2) انظر الأزهية: 236.

موضع «الصّافات»، غير قياسيّة.[1] وهو رأي انفرد به - فيما علمتُ.

3. أنّ الفرّاء ﷺ قد وازن بين زيادة الواو في جوابيْ «لمّا» و«حتىٰ إذا»، وبين زيادة «لكن» في جواب «لمّا». إذ أفاد أنّ العرب تفعل ذلك.[2]

4. أنّ في حجج البصريّين لردّ القول بزيادة الواو نظرا، تفصيله كما يلي:

أ. أنّ دعواهم، بأنّ حرف المعنىٰ لا يُزاد، لا تكاد تقوم. فحروف المعاني قد تقع زائدة في الكلام، وهي لا تنفكّ لها معنًى. وقد تكون لمعنىٰ التّوكيد أو التّعويض وهي زائدة. ولا يشترط في زيادة الحرف أن يجرّد من أيّ معنًى، أو أن يحرم من معنىٰ يكتسبه إذا كان كذلك.

ب. أنّ تقديرهم حذف الجواب، وإن كان الحذف قد يكون أبلغ من الذّكر، فإنّه لا يُلتجأ إليه ما أمكن ذكره. وإذا كانت المسألة مبنيّة أساسا علىٰ توجيه نصوص شرطيّة محدّدة، احتملت أجوبتها الحذف والذّكر، وهي في الذّكر علىٰ زيادة الواو؛ وإذا كان الحذف والذّكر كلاهما وجهًا قال به علماء أجلّاء وأئمّة فضلاء من الفريقين جميعا، فلا موجب حينئذ لتخطئة رأيٍ برأيٍ أو توجيه بتوجيه. وإنّما كلاهما صواب، من أخذ بأحدهما فقد أصاب.

ج. أنّ من البصريّين من جوّز زيادة الواو في خبر كان مطلقًا، لمشابهته للحال، علىٰ نحو ما فعل ابن جنّي، كما يُستشفّ من خلال كلامه تجويزه زيادتها في الحال أيضا، علىٰ نحو ما فعل الزّمخشريّ، وإن أوّلها الأخير علىٰ لصوق الصفة بالموصوف – كما مضىٰ.

(1) انظر جواهر الأدب: 173.

(2) انظر السابق: 390/2.

وزيادة الواو في الحال إنّما هو قول كوفيّ، قال به الفرّاء، ولكن ليس علىٰ إطلاقه، بل قيّده بما كانت الواو فيه واقعة في الاستثناء بـ«إلّا» خاصة.[1]

5. أنّ بعض ما نُسب إلىٰ أعلامٍ كوفيّين من القول بزيادة الواو، في مواضع معيّنة، ليس بذاك. وإنّما هو أقرب إلىٰ التّقوّل منه إلىٰ الإسناد العلميّ، علىٰ نحو ما نسب القرطبيّ إلىٰ الفرّاء منقولا، في موضع «الانشقاق» من أنّ جواب «إذا» هو «أذنت» علىٰ زيادة الواو. وإنّما هو قول ارتآه قتادة في التّفسير. بل إنّ الفرّاء قد تبرّأ منه، ووجّه الآية علىٰ غيره، بما يكاد يكون توجيها بصريّا أكثر منه كوفيّا.[2]

6. أنّ توجيه بعض الكوفيّين لمواضع، نُسب إليهم القول بزيادة الواو فيها، هو عين توجيه البصريّين لها. بل إنّني أزعم أنّ ذلكم التّوجيه المنسوب لبعض البصريّين قد أُخذ من توجيه الكوفيّين. علىٰ نحو ما نُسب للأخفش والمبرّد من تحديد جواب «إذا» في موضع «الانشقاق» في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ والفاء مُضمرة.[3] وهو، في الحقيقة، أحد توجيهَي الفرّاء – كما مضىٰ. وعلىٰ نحو ما نُسب للبصريّين من تحديد جواب «حتىٰ إذا» في موضع «الأنبياء» في قوله: ﴿فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ﴾، وهو أحد توجيهَي الكسائيّ.[4] وقد اختاره ابن عطية لصحّة معناه في التّفسير– كما مرّ بك – علىٰ أنّه رأي للبصريّين.[5]

(1) انظر معاني الفرّاء: 82/2، والأزهية: 238-239.

(2) انظر تفسير القرطبي: 270/19-271 ومعاني الفرّاء: 249/3-250.

(3) انظر المحرّر الوجيز: 261/16-262، وتفسير القرطبي: 270/19-271.

(4) انظر معاني القرآن للكسائي (جمع): 197.

(5) انظر المحرّر الوجيز: 205/10.

7. أنّ مِن البصريّين مَن امتدح بعض توجيهات الكوفيّين لمواضع نُسب إليهم القول بزيادة الواو فيها. كما امتدح النّحاس توجيه الكسائيّ لموضع «الانشقاق»، حين حدّد جواب «إذا» في قوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾، بأنّه أصحّ ما قيل فيه وأحسنه.[1]

8. أنّ توجيهات الكوفيّين قد وافقت توجيهات البصريّين في بعض المواضع التي زُعم القول فيها بزيادة الواو، علىٰ نحو ما قدّر الكسائيّ في موضع «الانشقاق»، في جواب «إذا»، من أنّه قوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ﴾ وقد أخذ به المبرّد، وامتدحه النّحاس – كما سبق. ونحو ما قدّر الفرّاء من أنّ جوابها متروك، أي محذوف، وهو توجيه البصريّين عموما.[2]

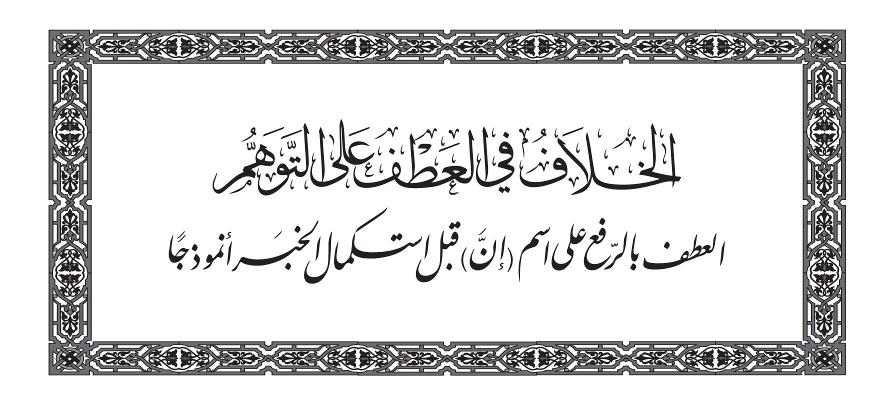
9. ولعلّ ما هو متداول علىٰ ألسنة النّاس في العامّيات العربية المعاصرة، من أنّ «المسألة فيها واو» منشَؤها ما مرّ عليك في هذا العمل، ممّا كان أحاديث العلماء في مجالسهم، ثمّ أُغري به العامّة، فتناقلوه علىٰ جهة التّباهي أو التّندّر.

وكأنّي بك، بعد قراءتك المتأنّية لهذا العمل، واطّلاعك النّابه علىٰ هذه الملحوظات، قد وقفتَ معي علىٰ ما وقفتُ عليه، من أنّ ما تُنوقل، من خلافات بين البصريّين والكوفيّين، ليس كما ضخّمه النّقل. وأنّ آراء هؤلاء وهؤلاء قد تتقارب، وقد تتباعد. وهي في تقاربها أو تباعدها، لا تتجاوز الاجتهادات في تأويل نصوص العربية وفهمها. ولم تنمُ العربية، علىٰ مراحل تاريخها، نماءَها بمثل تلك الاجتهادات. ولكلّ مجتهد ثواب. والله عنده حسن المآب.

---

(1) انظر تفسير القرطبي: 19/270-271.

(2) انظر المحرّر الوجيز: 16/261-262، ومعاني الفرّاء: 3/249-250.



الخلاف في العطف على التوهم

العطف بالرّفع على اسم (إنَّ) قبل استكمال الخبر أنموذجًا

د. صالح محمد الشريف
قسم اللغة العربية، كلية الآداب
جامعة طرابلس- ليبيا

المقدّمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ رسوله الكريم وعلىٰ آله وصحبه ومن انتهج نهجه واتّبع خطاه إلىٰ يوم الدين.

أمّا بعد؛

فقد ورد في مواضع كثيرة ومختلفة من الكتب النحوية ما يطلق عليه النحاة «العطف علىٰ التوهّم»، وهو من بين الموضوعات التي دار الخلاف حولها بين النحاة؛ حيث قال به بعضهم، وأنكره بعضهم الآخر.

وقد وقع هذا النوع من العطف علىٰ رأي من قال به في علامات الإعراب الأربعة: الرفع، والنصب، والجرّ، والجزم.

فالرفع في نحو قول بشر بن خازم: (وافر)

وَإِلاَّ فَاعْلَمُوا أَنَّا وَأَنْتُمْ   بُغَاةٌ مَا بَقِينَا فِي شِقَاقِ[1]

حيث عطف الشاعر ضمير الرفع «أنتم» علىٰ ضمير النصب «نا» في قوله: ««أنَّا»، وعلىٰ هذا «وجب أن يقول «وإياكم»»[2]، وقد عدّ بعض النحاة هذا النوع من الأساليب من باب العطف علىٰ التوهّم؛ وبالأخصّ إذا لم تظهر علامة الإعراب علىٰ اسم «أنَّ» كما هو حاصل في الشاهد المذكور.

والنصب في نحو قوله تعالىٰ: ﴿فَبَشَّرْنَٰهَا بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ﴾[3]؛ حيث ذهب البعض إلىٰ أنَّ «يعقوب» منصوب عطفا علىٰ «إسحاق»، كأنَّه ضمّن الفعل «بشّرنا» وهبنا علىٰ التوهّم، والتقدير علىٰ هذا: ووهبنا له إسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب[4].

والجرّ في نحو قول زهير ابن أبي سلمىٰ:

بَدَا لِيَ أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضَى   وَلَا سَابِقٍ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيَا[5]

حيث يرىٰ البعض أنّه عطف «سابقٍ» علىٰ خبر «ليس» وهو «مدركَ»

---

(1) البيت من الوافر، وهو في ديوانه ص 165؛ والمعجم المفصّل في شواهد اللغة العربية للدكتور إميل يعقوب 205/5.

(2) شرح أبيات سيبويه للسيرافي 31/2.

(3) هود: 70. وهي قراءة ابن عامر وحمزة ، وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو والكسائي بالرفع «يَعْقُوبُ»، واختلف عن عاصم، فروىٰ عنه أبو بكر بالرفع، وروىٰ عنه حفص بالنصب. انظر السبعة في القراءات لابن مجاهد ص 338.

(4) انظر الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري 411/2؛ والبحر المحيط في التفسير لأبي حيّان 183/6؛ ومغني اللبيب لابن هشام 126/2.

(5) البيت من الطويل، وهو له في ديوانه ص 76؛ والمعجم المفصل في شواهد اللغة العربية لإميل يعقوب 312/8.

علىٰ توهّم وجود الباء الجارّة في خبر «ليس»، والتقدير: لست بمدركٍ ما مضىٰ ولا سابقٍ؛ أي: عطف علىٰ التوهّم[1].

والجزم في نحو قوله تعالىٰ: ﴿رَبِّ لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[2]، فقد حكىٰ سيبويه عن شيخه الخليل: أنَّه جزم «لما كان الفعل الذي قبله قد يكون جزماً ولا فاء فيه تكلَّموا بالثاني، وكأنَّهم قد جزموا قبله، فعلىٰ هذا توهّموا هذا»[3].

وسأقتصر في هذا البحث علىٰ تسليط الضوء علىٰ النوع الأوّل، وهو العطف بالرفع علىٰ اسم «إنّ» المنصوب قبل استكمال الخبر؛ لأنّه الأكثر انتشارا علىٰ الألسن، ولما دار حوله من خلاف كبير بين النحاة المجيزين والمانعين؛ وذلك بذكر آرائهم وأدلّتهم التي اعتمدوا عليها ومناقشة هذه الأدلّة ومحاولة الترجيح بينها كلّما أمكنني ذلك.

التمهيد:

العطف في اللغة الميل والانثناء، «عطف يعطف عطفا: مال ... وعطف عليه: أشفق كتعطف، قال شيخنا: صرحوا بأنَّ العطف بمعنىٰ الشفقة مجاز من العطف بمعنىٰ الانثناء، ثم استعير للميل والشفقة إذا عدي بـ»علىٰ«، وإذا

(1) انظر ضرائر الشعر لابن عصفور ص 280؛ ومغني اللبيب لابن هشام 125/2، 126.

(2) المنافقون: 10. وهي قراءة «جمهور السبعة ... وقرأ الحسن وابن جبير وأبو رجاء وابن أبي إسحاق ومالك بن دينار والأعمش وابن محيصن وعبد الله بن الحسن العنبري وأبو عمرو: «وأكون» بالنصب عطفا علىٰ «فأصدق»، وكذا في مصحف عبد الله وأبي. وقرأ عبيد بن عمير: «وأكون» بضم النون علىٰ الاستئناف؛ أي: وأنا أكون». البحر المحيط لأبي حيّان 184/10، 185.

(3) البحر المحيط في التفسير لأبي حيّان 184/10.

عدِّي بـ«عن» كان علىٰ الضدّ»[1].

والتوهّم في اللغة الظنّ، «تَوَهَّمَ: ظنَّ كما فِي الصِّحاحِ، وقال أبو البقاء: هو سَبْقُ الذِّهن إلىٰ الشَّيء ... تَوَهَّمَ الشيء: تخيَّله وتمثَّله، كان في الوجود أو لَم يَكُن»[2].

والعطف في الاصطلاح «تابع يدل علىٰ معنىٰ مقصود بالنسبة مع متبوعه، يتوسّط بينه وبين متبوعه أحد الحروف العشرة، مثل: قام زيد وعمرو، فـ«عمرو» تابع مقصود بنسبة القيام إليه مع «زيد»»[3].

أمَّا العطف علىٰ التوهّم في الاصطلاح فهو أن يكون العامل في العطف علىٰ التوهّم مفقودًا وأثرُهُ موجودٌ، أو موجودًا وأثرُهُ مفقودٌ[4].

فمثال الأوّل: ليس زيدٌ قائمًا ولا قاعدٍ، فـ«قاعدٍ» جاءت مجرورة علىٰ توهّم وجود عامل الجرّ في المعطوف عليه، وهو «قائمًا»؛ أي: ليس زيدٌ بقائمٍ ولا قاعدٍ.

ومثال الثاني: ليس زيدٌ بقائمٍ ولا قاعدًا، فـ«قاعدًا» جاءت منصوبة علىٰ توهّم عدم وجود عامل الجرّ في المعطوف عليه، وهو «قائمٍ»؛ أي: ليس زيد قائما ولا قاعدا[5].

---

(1) تاج العروس للزبيدي (عطف) 165/24.

(2) تاج العروس للزبيدي (وهم) 64/34.

(3) التعريفات للجرجاني ص 153. وانظر التوقيف علىٰ مهمّات التعاريف 243/1؛ وكشّاف اصطلاحات الفنون للتهانوني 1187/2.

(4) انظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي 482/2؛ وضرائر الشعر لابن عصفور ص 279 وما بعدها؛ والبحر المحيط لأبي حيّان 185/10؛ والنحو الوافي لعبّاس حسن 609/1، 610، 611.

(5) انظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي 482/2؛ والنحو الوافي لعبّاس حسن 609/1، 610، 611.

وهذا النوع من العطف تجده يتردّد كثيرا في مواطن مختلفة من لسان العرب نثرا وشعرا، وما جاء منه على هذه الهيئة في القرآن الكريم عبّر عنه بعض العلماء الذين يقولون به بالعطف على المعنى تأدبا، قال الشهاب: «لكنه إذا وقع في القرآن يسمى العطف على المعنى تأدبا كما يسمّى الزائد صلة»[1].

العطف بالرفع على اسم «إِنَّ» قبل استكمال الخبر

اختلف النحاة على عدّة آراء في عامل الرفع في المعطوف عندما يكون المعطوف عليه غير مرفوع، وذلك في نحو قول ضابئ بن الحارث البرجمي:

فمَنْ يَكُ أَمْسَى بِالمدَينةِ رَحْلُهُ   فَإِنِّي وَقَيَّارٌ بِهَا لَغَرِيبُ[2]

فقوله: «قيَّارٌ» وهو المعطوف جاء مرفوعا مع أنّ المعطوف عليه وهو ضمير المتكلّم الياء في قوله: «فإنّي» في محلّ نصب بـ«إنّ»، والذي تقتضيه القواعد أن يكون «قيّارٌ» منصوبًا؛ لأنّه معطوف على معطوف عليه واقع في محلّ نصب.

فذهب فريق منهم إلى أنّه مرفوع على التوهّم؛ أي: على توهّم عدم ذكر «إِنّ»، وأنَّ اسم «إنّ» ما زال على رفعه، وبالأخصّ عندما يكون اسم «إنَّ» مبنيا فلا تظهر عليه علامات الإعراب كما هو الحال في البيت السابق[3].

وفي تخريج الشاهد وجوه أخرى من أهمّها:

(1) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي «عنايه القاضي وكفاية الراضي» 382/7. وانظر همع الهوامع للسيوطي 280/6.

(2) البيت من الطويل، وهو له في الأصمعيات للأصمعي ص 184؛ والمعجم المفصل في شواهد اللغة العربية لإميل يعقوب 322/1.

(3) انظر مغني اللبيب لابن هشام 122/2.

الأوّل- أنّ ما بعد الواو وهو «قيّار» مبتدأ خبره محذوف دلّ عليه خبر «إنّ» المذكور وهو «غريب»، وتقدير الكلام عندهم: فإني وقيّار كذلك لغريب. والجملة على هذا اعتراضية بين اسم «إنّ» وخبرها لا معطوفة[1].

والذي يؤكّد أنَّ «غريب» خبر «إنّ» وليس خبر «قيار» على هذا الرأي دخول لام الابتداء عليه؛ لأنّ لام الابتداء لا تدخل على خبر المبتدأ إلاّ شذوذا[2]، قال ابن مالك:

وبعد ذات الكسر تصحب الخبر   لام ابتداء نحو: إني لوزر[3]

وأيضا عدم تثنيته للخبر؛ لأنَّه لو عطف على اسم «إنَّ» لوجب أن يقال: فإني وقيار بها لغريبان؛ لأنَّه حينئذ يكون خبرًا عن الاثنين[4].

ويمكن الردّ على دخول لام الابتداء وعدم التثنية بقول بشر بن خازم:

وَإِلاَّ فَاعْلَمُوا أَنَّا وَأَنْتُمْ   بُغَاةٌ مَا بَقِينَا فِي شِقَاقِ[5]

فالشاعر لم يدخل لام الابتداء على الخبر، كما قام بجمعه وهو «بغاة»، فجاز أن يكون خبرًا عن الاثنين.

الثاني- أنّه معطوف على محلّ اسم «إنّ»؛ لأنّه في الأصل مرفوع لكونه مبتدأ؛ أي: أنّ أصل الكلام: أنا وقيار بها غريب.

الثالث- أنّه معطوف على محلّ «إنّ» واسمها؛ لأنّه في الأصل محلّ

(1) انظر شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك 174/1.
(2) انظر اللباب في علل البناء والإعراب 213/1.
(3) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك 167/1.
(4) انظر الانتصاف من الإنصاف لمحمّد محيي الدين عبد الحميد 94/1.
(5) تقدّم تخريجه.

للابتداء؛ أي: أنّ أصل الكلام: أنا وقيار بها غريب.

الرابع- جواز أن يكون «قيّار» مبتدأ و«بها» خبره[1].

والشواهد على هذا النوع من التركيب وما شابهه كثيرة في العربية نثرًا وشعرًا، فمن النثر قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2].

حيث جاءت لفظة «الصابئون» مرفوعة، والقياس أن تكون منصوبة؛ لأنّها معطوفة على ما بعد «إنّ»؛ إي: والصابئين، وهي القراءة الأخرى[3].

وقد ذهب بعضهم إلى أنَّ «هذا غلط الكاتب؛ حيث كتب مصحف الإمام، ... واحتجّ بما روي عن عائشة أنَّها قالت: ثلاثة أحرف في المصحف غلط من الكاتب، قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[4]، وقوله: ﴿وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ﴾[5]، وقوله: ﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾[6]»[7].

---

(1) انظر اللباب في علل البناء والإعراب للعكبري 213/1؛ وشرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك 173/1، 174.

(2) المائدة، الآية: 71.

(3) انظر معاني القرآن للأخفش 285/1. و«قرأ عثمان، وأُبي، وعائشة، وابن جبير، والجحدري: «والصابئين». قال الزمخشري: وبها قرأ ابن كثير ... وقرأ القرّاء السبعة: «والصابئون» بالرفع». البحر المحيط لأبي حيّان 325/4. وانظر المحرّر الوجيز لابن عطية 219/2.

(4) النساء، الآية: 162.

(5) المائدة، الآية: 69. وهي بتمامها: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾. وقرأ ابن جبير، وعمرو بن عبيد، والجحدري، وعيسى بن عمر، ومالك بن دينار، وعصمة عن الأعمش ويونس وهارون عن أبي عمرو: «والمقيمون». انظر البحر المحيط لأبي حيّان 134/4.

(6) طه، الآية: 63. وقرأت عائشة والحسن والنخعي والجحدري والأعمش وابن جبير وابن عبيد وأبو عمرو «إنَّ هذين لساحران». انظر البحر المحيط لأبي حيّان 350/7.

(7) بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي 463/2. وانظر معالم التنزيل في تفسير القرآن للبغوي 309/2.

وروي عن عثمان أنَّه نظر في المصحف فقال: «إنَّ في المصحف لحنا ستقيمه العرب بألسنتها، فقيل له: ألا تغيّره؟ فقال: دعوه فإنَّه لا يحلّ حراما ولا يحرّم حلالا، وعامّة الصحابة وأهل العلم علىٰ أنّه صحيح»[1].

وللابتعاد بالنصّ القرآني عند دائرة التخطئة والردّ، والقول بعطف التوهّم، وهو ما يعبّر عنه إذا جاء ما يوحي به في النصّ القرآني بالعطف علىٰ المعنىٰ تأدّبا، ووجهّت هذه القراءة توجيهات أخرىٰ كثيرة من أهمّها:

الأوّل- أنّه مرفوع بالابتداء، وهو منوي به التأخير، وهو مذهب الخليل وسيبويه[2]؛ أي: «كأنّه قال: «إنّ الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون والنصارىٰ» كذلك»[3].

وعلّل الزمخشري للتقديم بقوله: «فإن قلت: ما التقديم والتأخير إلا لفائدة فما فائدة هذا التقديم؟ قلت: فائدته التنبيه علىٰ أنَّ الصابئين يتاب عليهم إن صحّ منهم الإيمان والعمل الصالح فما الظنّ بغيرهم؟ وذلك أنّ الصابئين أبين هؤلاء المعدودين ضلالا وأشدّهم غيّا، وما سمّوا صابئين إلاّ لأنّهم صبأوا عن الأديان كلّها؛ أي: خرجوا .. ومجرىٰ هذه الجملة مجرىٰ الاعتراض في الكلام»[4].

الثاني- أنّه معطوف علىٰ موضع اسم «إنّ»؛ لأنّه قبل دخول «إنّ»

---

(1) معالم التنزيل في تفسير القرآن للبغوي 309/2. وانظر بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي 463/2.

(2) انظر الكتاب لسيبويه 155/2.

(3) المحرّر الوجيز لابن عطية 219/2.

(4) الكشّاف للزمخشري 666/1.

كان في موضع رفع، وهو مذهب الكسائي والفرّاء، والكسائي يجيز رفع المعطوف علىٰ الموضع سواء كان الاسم ممّا خفي فيه الإعراب أو ظهر، والفرَّاء يجيز ذلك بشرط خفاء الإعراب كما في الآية الكريمة[1].

ويبدو أنّ ما أجازه الكسائي هو الأقرب إلىٰ الصّواب؛ لكثرة وروده وقد ظهر عليه الإعراب في اللسان العربي نثرا وشعرا[2].

الثالث- أنَّه مرفوع لعطفه علىٰ الضمير المرفوع في هادوا[3]، ورد بأنّ العطف عليه يقتضي أنَّ «الصابئون» تهوّدوا، وليس المقصود كذلك[4]، بالإضافة إلىٰ أنّ العطف علىٰ الضمير المرفوع المتّصل قبيح[5]، أو غير جائز من غير فصل ولا تأكيد إلاّ علىٰ مذهب الكوفيين[6].

الرابع- أن تكون «إنَّ» بمعنىٰ «نعم» حرف جواب وما بعدها مرفوع بالابتداء[7]، وقد اختلف النحاة هل تأتي «إنَّ» حرف جواب بمعنىٰ «نعم»؟ فأثبت ذلك سيبويه والأخفش، وصحّحه ابن عصفور وابن مالك، وأنكره أبو عبيدة[8].

ومن أثبت لها هذا المعنىٰ استشهد بقول عبد الله بن الزبير لابن الزبير

(1) انظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي 482/2؛ والإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري 186/1.
(2) كما سيأتي في أغلب الشواهد نثرًا وشعرًا وما قاله سيبويه.
(3) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري 155/1؛ والبحر المحيط لأبي حيان 325/4.
(4) انظر البحر المحيط لأبي حيان 325/4.
(5) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري 155/1.
(6) انظر حروف المعاني والصفات للزجّاجي ص 56.
(7) انظر معاني القرآن وإعرابه للزجّاج 193/2؛ والمحرّر الوجيز لابن عطية 219/2؛ والبحر المحيط لأبي حيان 325/4.
(8) انظر همع الهوامع للسيوطي 510/1.

الأسدي -عندما قال له: لعن الله ناقة حملتني إليك-: إنّ وراكبها؛ أي: نعم ولعن راكبها[1].

فيكون و»الصابئون« علىٰ هذا الوجه معطوفا علىٰ ما قبله من المرفوع، وهذا ضعيف؛ لأنَّ ثبوت «إِنّ» بمعنىٰ نعم فيه خلاف بين النحويين، وعلىٰ تقدير ثبوت ذلك من لسان العرب فتحتاج إلىٰ شيء يتقدّمها يكون تصديقا له، ولا تجيء ابتدائية أوّل الكلام من غير أن تكون جوابا لكلام سابق[2].

الخامس- أنَّ النصب بـ«إنَّ» ضعيف، وردّ الزجّاج هذا الرأي بقوله: أنَّ «»إِنَّ« أقوىٰ النواصب»[3]، وهي أمّ باب النواصب.

السادس- أنّ العطف بالرفع في هذا الموضع وما شابهه لم يأت هكذا، بل جاء لغرض بلاغي، وهو عدم توكيد المعطوف بالرفع، وقد جاء هذا القول في معرض حديث الدكتور فاضل السامرائي عن هذه الآية؛ حيث قال: «والذي يبدو لي في هذا الأمر أن ثمّة فرقًا في المعنىٰ بين الرفع والنصب، فإنَّ العطف بالنصب علىٰ تقدير إرادة «إنَّ»، والعطف بالرفع يكون علىٰ غير إرادة «إنَّ»، ومعنىٰ هذا أنَّ العطف بالرفع غير مؤكّد»[4]، وقال -أيضا-: «ذلك أنَّ «الصابئين» لما كانوا أبعد المذكورين ضلالا كما ذكر المفسّرون خولف في توكيدهم فكانوا أقلّ توكيدًا»[5].

---

(1) انظر شرح التسهيل لابن مالك 33/2.

(2) انظر معاني القرآن وإعرابه للزجّاج 193/2؛ والمحرّر الوجيز لابن عطية 219/2؛ والبحر المحيط لأبي حيان 325/4.

(3) المحرّر الوجيز لابن عطية 219/2.

(4) معاني النحو للدكتور فاضل السامرائي 339/1.

(5) معاني النحو للدكتور فاضل السامرائي 341/1.

وقوله تعالىٰ -علىٰ ما رواه أبو الخطاب عن بعضهم-: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ﴾[1]؛ حيث وردت لفظة «ملائكة» مرفوعة، وهي معطوفة علىٰ لفظ الجلالة «الله» المنصوب.

ونقل عن أبي الخطّاب -أيضا- أنّه سمع الفصحاء من المحرمين يقولون: «إنَّ الحمدَ والنعمةُ لَكَ والملك لا شريك لك»[2]؛ حيث وردت لفظة «النعمة» مرفوعة، وهي معطوفة علىٰ لفظة «الحمد» المنصوبة.

وقول حسَّان بن ثابت:

إنَّ شَرْخَ الشَّبَابِ وَالشَّعْرُ الأَسْـــــ ـــــوَدُ مَا لَـمْ يُعَاصَ كَانَ جُنُونا[3]

حيث وردت لفظة «الشعر» مرفوعة، وهي معطوفة علىٰ لفظة «شرخ» المنصوبة.

قال سيبويه: «واعلم أنَّ ناسا من العرب يغلطون فيقولون: إنَّهم أجمعون ذاهبون، وإنَّك وزيد ذاهبان؛ وذاك أنَّ معناه معنىٰ الابتداء، فيُرىٰ أنَّه قال: هم»[4].

وقد اختلف النحاة في فهم المقصود من لفظة سيبويه «يغلطون»؛ حيث فسّر بعضهم قوله «يغلطون» بمعنىٰ يخطئون؛ أي: أنّ سيبويه يذهب إلىٰ تخطئة هذا الاستعمال ولا يجيزه، قال ابن مالك: «وغَلَّط سيبويه من قال:

(1) الأحزاب، الآية: 56. وهي قراءة ابن عبّاس، وقراء الجمهور «وملائكتَه» بالنصب. انظر المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية 398/4.
(2) مجاز القرآن لأبي عبيدة 22/2.
(3) البيت من الخفيف، وهو في ديوانه ص 282؛ والمعجم المفصّل شواهد اللغة العربية للدكتور إميل يعقوب 52/8.
(4) الكتاب لسيبويه 155/2.

إنَّهم أجمعون ذاهبون، وإنَّك وزيد ذاهبان، فقال: واعلم أنَّ ناسا من العرب يغلطون فيقولون: إنَّهم أجمعون ذاهبون، وإنَّك وزيد ذاهبان، وذلك أنَّ معناه معنىٰ الابتداء، فيرىٰ أنَّه قال: «هم» كما قال:

.... لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضَى   وَلاَ سَابِقٍ شَيْئًا ....[1]»[2]

وقد اعترض بعض النحاة علىٰ سيبويه وفق فهمهم لعبارته السابقة؛ حيث قال: «وهذا غير مرضي منه رحمه الله، فإنَّ المطبوع علىٰ العربية كزهير قائل البيت لو جاز غلطه في هذا لم يوثق بشيء من كلامه، بل يجب أن يعتقد الصواب في كلّ ما نطقت به العرب المأمون حدوث لحنهم بتغيّر الطباع، وسيبويه موافق علىٰ هذا، ولولا ذلك ما قبل نادرا، كـ: لدُن غدوةً، و: هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ»[3].

وفسّر بعضهم لفظة «يخطئون» بمعنىٰ آخر، وهو يتوهّمون؛ أي: أنّ هذا التفسير هو ما يريده سيبويه علىٰ هذا الرأي، وهو أنّه يجيز هذا الاستعمال، قال السيرافي: «قد ذكر بعض النحويين أنَّ الغلط إنَّما وقع في أنَّهم أجمعون؛ لأنَّ لفظ هم يكون للرفع في قولك: هم قائمون، وأشباه ذلك، فتوهّموا أنَّهم في تقدير: هم أجمعون»[4].

---

(1) جزء بيت من الطويل، وتمامه:

بَدَا لِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضَى   وَلاَ سَابِقٍ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيَا

وهو لزهير في ديوانه ص 140؛ والمعجم المفصّل في شواهد اللغة العربية للدكتور إميل يعقوب 321/8.

(2) شرح التسهيل لابن مالك 52/2.

(3) شرح التسهيل لابن مالك 51/2، 52. وانظر التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل لأبي حيّان 197/5.

(4) شرح كتاب سيبويه للسيرافي 482/2. وانظر التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل لأبي=

هذا من جهة السماع، أمّا من جهة القياس فكان القياس مبنيا على قسمين:

1- جواز العطف على اسم «لا» بالرفع قبل تمام الخبر، نحو: لا رجلَ وامرأةٌ أفضل منك، قال ابن الأنباري على لسان الكوفيين: «أجمعنا على أنه يجوز العطف على الموضع قبل تمام الخبر مع «لا»، نحو: لا رجلَ وامرأةٌ أفضلُ منك، فكذلك مع «إنَّ»؛ لأنّها بمنزلتها، وإن كانت «إنّ» للإثبات و«لا» للنفي»[1]، والعرب كما تعلم يحملون الشيء على ضدّه كما يحملونه على نظيره[2].

2- جواز العطف بالرفع على اسم «إنّ» بعد استكمال الخبر، نحو: إنَّ زيدا قائم ومحمدٌ، كذلك يجوز العطف بالرفع قبل استكمال الخبر، وهذا الكلام «يدل عليه أنَّا أجمعنا على أنّه يجوز العطف على الاسم بعد تمام الخبر؛ لأنّه لا فرق بينهما»[3].

وبالأخصّ إذا أخدنا بالرأي الذي يقول بأنّ «إنّ» لا تعمل في الخبر لضعفها، وإنّما الخبر مرفوع بالذي كان مرفوعا به قبل دخولها، وإذا صحّ أنّ الخبر مرفوع بالذي كان مرفوعا به قبل دخولها فلا مشكلة إذن؛ «لأنّه إنَّما كانت المسألة تفسد أن لو قلنا إنّ «إنَّ» هي العاملة في الخبر فيجتمع عاملان فيكون محالا»[4].

= حيّان 197/5.

(1) الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري 159/1.

(2) انظر شرح التسهيل لابن مالك 256/2؛ والتذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل لأبي حيّان 228/3.

(3) الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري 159/1.

(4) الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري 159/1.

إنّ هذه الشواهد وما قاله سيبويه فيه دلالة واضحة علىٰ جريان هذا الاستعمال علىٰ ألسنة العرب، قال محمّد محيي الدين عبد الحميد: «ممّا لا يستطيع أن يجحده واحد من النحاة أنّه قد ورد عن العرب -في جملة صالحة من الشعر، وفي بعض النثر- وقوع الاسم المرفوع مسبوقا بالواو بعد اسم «إنَّ» المنصوب وقبل خبرها»[1].

والبحث لهذا الأسلوب عن تخريجات؛ أي: تأويلات وتقديرات كثيرة بعضها بعيد عن الصواب والمنطق فيه مبالغة وزيادة في التعقيد، وأمَّا الأخذ بالرأي الذي يجيز العطف علىٰ التوهّم ففيه تيسير؛ وعلىٰ هذا فإنّ التأويلات التي ذكرها المانعون هي عناء لا مسوغ لاحتماله، يريحنا منه الأخذ بالرأي الذي يبيح الأمرين: الرفع والنصب[2].

و«ممّا يجب التفطن له أنَّ كلّ واحد من هذه الاعتبارات وأشباهها لا يصحّ الالتجاء إليه بداعي التمحّل المحض في تصحيح كلمة لم يتّضح في السياق مرماها المعنوي السليم ولا مهمّتها في توضيح المراد، ولا يصحّ تلمّس التصويب لمن نطق بها عفوا علىٰ غير هدي لغوي يؤدّي إلىٰ المعنىٰ المقصود، وإلا صارت اللغة لعبا ولهوا، وإنّما نلجأ إلىٰ التأويل حين يكون هو الوسيلة لتحقيق المعنىٰ المراد الصادر عن قصد، لقيام قرينة تفرضه وتأبىٰ سواه»[3].

ولكنّ عدم إنكاره لا يعني القياس عليه والأخذ به في كلامنا وكتابتنا، بل يجب الاقتصار عليه في المسموع قدر الإمكان، قال عبّاس حسن: «يتردّد

(1) منحة الجليل بشرح ابن عقيل لمحمّد محيي الدين عبد الحميد 173/1.
(2) انظر النحو الوافي لعبّاس حسن 670/1.
(3) النحو الوافي لعبّاس حسن 670/1.

في مواطن مختلفة من كتب النحو ما يسمّىٰ: «العطف علىٰ التوهّم»، وهو نوع يجب الفرار من محاكاته قدر الاستطاعة»[1].

«وبالرغم من الاعتبارات السالفة تقضي الحكمة ألاّ نلجأ إلىٰ استعمال تلك الأساليب ما وجدنا مندوحة للبعد عنها، ومن الخير أن نكتفي في العطف علىٰ اسم «إنّ» بضبط المعطوف منصوبا فقط، سواء أكان العطف قبل مجيء الخبر أم بعده؛ لأنّ هذا هو المسلك الظاهر المتّفق عليه، والنهج الواضح الذي يعدّ اتّباعه من أهمّ مقاصد البلغاء، ما لم يوجد مقصد أسمىٰ يدعو للعدول المحتّم عنه، كاقتضاء المقام أن يكون العطف عطف جمل لا عطف مفردات؛ لأنّ الأوّل يؤدّي غرضا غير الذي يؤدّيه الثاني»[2].

الخاتمة:

في ختام هذا البحث المتواضع والذي أرجو أن يكون قد أسهم ولو جزئيا في تقديم شيء ولو كان يسيرا للغة العربية ومحبّيها، يمكن أن أقدّم له خلاصة بسيطة تشتمل علىٰ أهمّ النتائج والتوصيات التي وقفت عليها:

أوّلا- النتائج:

1- التوهّم بصفة عامّة ظاهرة موجودة في اللسان العربي شعرا ونثرا، وفي أكثر من أسلوب نحوي، ولا يمكن بأي حال إنكارها.

2- اختلف النحاة في جواز العطف بالرفع علىٰ اسم «إنّ» المنصوب قبل استكمال الخبر بين: مانعين مطلقا، ومجيزين دون شرط أو قيد، ومجيزين بشروط.

(1) النحو الوافي لعبّاس حسن 609/1.

(2) النحو الوافي لعبّاس حسن 670/1. وانظر 610/1، 611.

3- يرىٰ الباحث جواز العطف بالرفع علىٰ اسم «إنّ» المنصوب قبل استكمال الخبر؛ وذلك لكثرة وروده فيٰ لسان العرب شعرا ونثرا، وبعده عن التأويل والتعقيد والتمحّل والتقدير.

4- ما ورد من هذا الأسلوب في القرآن لا يعبّر النحاة عنه بالتوهّم، بل يعبّرون عنه بالعطف علىٰ المعنىٰ تأدّبا.

ثانيا- التوصيات:

1- علىٰ المتكلّم والكاتب أن يبتعد قدر الإمكان عن محاكاة هذا النوع من الأساليب ما وجد طريقة للبعد عنها.

2- لا داعي لكثرة التأويلات والتقديرات والتخريجات التي لا طائل من ورائها في كثير من الأحيان، وبالأخصّ إذا كان هناك مجال لغيرها.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الأصمعيات، للأصمعي أبي سعيد عبد الملك بن قريب، احمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، ط 7، 1993م.
- الانتصاف من الإنصاف، لمحمّد محيي الدين عبد الحميد، طبع بهامش الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين اللاحق.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين البصريّين والكوفيّين، لأبي البركات الأنباريّ، تحقيق محمّد محيي الدين، المكتبة العصريّة، صيدا وبيروت، لا ط، 1414هـ، 1993م.
- بحر العلوم، لأبي الليث السمرقندي، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الرحيم أحمد الزقّة،

مطبعة الإرشاد، بغداد، ط 1، 1405هـ، 1985م.

- البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق صدقي محمّد جميل، دار الفكر، بيروت، لا ط، 1420هـ.

- تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد مرتضى الزبيدي، تحقيق حسب الجزء، مراجعة مجموعة بحسب الجزء، التراث العربي، الكويت، ط 1، تواريخ مختلفة بحسب الأجزاء.

- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، لأبي حيّان الأندلسي، تحقيق الدكتور حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط 1، لا ت.

- التعريفات، للشريف الجرجاني، ضبطه وصححه محمّد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ، 1983م.

- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط 2، 1418هـ.

- التوقيف على مهمّات التعاريف، لزين الدين محمّد بن تاج العارفين، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 1410هـ، 1990م.

- حاشية الشِّهاب على تفسير البيضاوي، المسمَّاة: «عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي»، لشهاب الدين أحمد الخفاجي، دار صادر، بيروت، لا ط، لا ت.

- حروف المعاني والصفات، لأبي القاسم الزجّاجي، تحقيق علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1984م.

- ديوان بشر بن خازم الأسديّ، تحقيق الدكتور عزّة حسن، مديرية إحياء التراث القديم، دمشق، لا ط، 1379هـ، 1960م.

- ديوان حسّان بن ثابت الخزرجيّ، شرحه وكتب هوامشه وقدّم له الأستاذ عبدا مهنا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 2، 1414هـ، 1994م.

- ديوانه زهير بن أبي سلمى، اعتنى به وشرحه حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت، ط 2،

1426هـ، 2005م.

- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لابن عقيل، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط 20، 1400هـ، 1980م.
- شرح أبيات سيبويه، لأبي سعيد السيرافي، تحقيق الدكتور محمّد علي الريح هاشم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، لا ط، 1394هـ - 1974م.
- شرح التسهيل، لابن مالك، تحقيق الدكتور عبد الرحمن السيّد والدكتور محمّد بدوي المختون، هجر، القاهرة، ط 1، 1410هـ، 1990م.
- شرح كتاب سيبويه، لأبي سعيد السيرافي، تحقيق أحمد حسن مهدلي وعلي سيّد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2008م.
- ضرائر الشعر، لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق السيّد إبراهيم محمّد، دار الأندلس، بيروت، لا ط، لا ت.
- كتاب السبعة في القراءات، لابن مجاهد، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط 2، 1400هـ.
- الكتاب «كتاب سيبويه»، لأبي بشر عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1408هـ، 1988م.
- كشّاف اصطلاح الفنون ، للعلاّمة محمّد بن علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة الدكتور رفيق العجم، تحقيق الدكتور علي دحروج، نقل النصّ الفارسي إلى العربية الدكتور عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية الدكتور جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1996م.
- الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، لمحمود بن عمر الزمخشري ، ضبط وتوثيق أبي عبد الله الداني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1407هـ، 2006م.
- اللباب في علل البناء والإعراب، لأبي البقاء العكبري، تحقيق الدكتور غازي مختار طليمات،

دار الفكر، دمشق، ط 1، 1416هـ 1995م.

- مجاز القرآن ، لأبي عبيدة معمر بن المثنى، عارضه بأصوله وعلّق عليه الدكتور محمّد فواد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، لا ط، لا ت.

- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية الأندلسي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1422هـ، 2001م.

- معالم التنزيل في تفسير القرآن، لأبي محمّد الحسين البغوي، حقّقه وخرّج أحاديثه محمّد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 4، 1417هـ، 1997م.

- معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق الزجّاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1408هـ، 1988م.

- معاني النحو، للدكتور فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 1420هـ، 2000م.

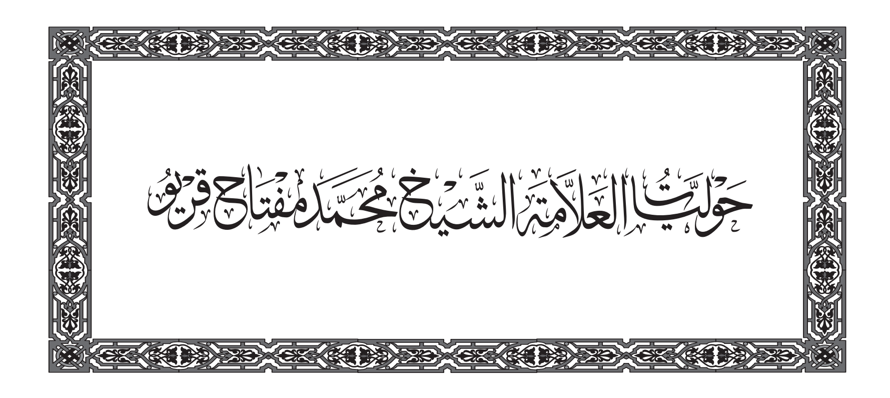
- المعجم المفصّل في شواهد العربية، للدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ، 1996م.

- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق وتعليق بركات يوسف هبّود، دار الأرقم، بيروت، ط 1، 1419هـ، 1999م.

- منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، لمحمّد محيي الدين عبد الحميد، طبع بهامش شرح ابن عقيل المتقدّم.

- النحو الوافي، لعبّاس حسن، دار المعارف، القاهرة، ط 8، 1986م.

- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، لجلال الدين السيوطيّ، تحقيق وشرح الدكتور عبد العال سالم مكرّم، عالم الكتب، القاهرة، لا ط، 1421هـ، 2001م.



أ.د. جمعة محمود الزريقي
كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا

يعتبر العلامة الكبير الشيخ محمد مفتاح قرّيو – رحمه الله – ظاهرة علمية كبيرة، ليس في مدينة مصراتة فحسب، بل على مستوى ليبيا بالكامل ذلك أن آثاره العلمية التي قام بها لا توازيها أو تماثلها أعمال نظرائه ومعاصريه من علماء ليبيا، والكثير من الناس لا يعلمون كل ما قدمه من إسهامات علمية في المجالات التي كتب فيها، نثرا وشعرا، وأن أعماله الشعرية تعددت لديه، فهناك قصائد شعرية صنفها في عدة موضوعات، وهناك منظومات سخرها في مجال الفنون التي ألف فيها، ولديه ديوان شعر أخبرني به في أول لقاء معه، وأحسب نفسي من المتابعين لآثاره العلمية، فمنذ عرفته – رحمه الله– سنة 1995م، وأنا أبحث وأنقب عن كافة ما كتبه وألّفهُ ونظّمهُ من آثار، وأغلب متابعي الحركة الثقافية بمصراتة يعلمون ذلك، وبعضهم أمدني بما لديه من أعمال، والحمد لله، قمت في عدة مناسبات للتعريف به، ونشر بعض أعماله بشتى الطرق منها الكتب والمقالات والمحاضرات وغيرها من خلال الندوات التي أقيمت له.

لا زلت أتابع مسيرتي معه، وأبحث عن أي أثر علمي تركه، وأعتقد أن ذلك واجب علىٰ كل باحث في بلادنا أن يهتم بآثار علمائها، ويحاول أن يبحث ويجمع كافة ما تركوه من مؤلفات وكتابات ومنظومات وقصائد، ويعمل علىٰ إذاعتها ونشرها حتىٰ يمكن دراستها واستخلاص ما فيها من علوم وفنون وفوائد، وفاءً لهم، وإخلاصاً للوطن، وتعريفاً بالنهضة العلمية التي سادت بلادنا، فمن خلال ذلك نعلم مقدار ما قاموا به، وأثرهم في نشر العلم والفنون وغيرها.

ذاعت شهرة هذا الشيخ الجليل في الإفتاء خلال عقود سابقة، وقليل من الناس يعلم مقدار علمه، وتضلعه في فنون شتىٰ، وهم من كانوا من طلبته في المعهد الزروقي، والمعهد الأسمري بزليطن، ومعهد القويري الديني في مصراتة، علىٰ الرغم من أنه نشر أول كتبه سنة 1970م، وهو كتاب «تراجم أعيان العلماء من أبناء مصراتة القدماء» ثم توالت إصداراته بعد ذلك، ومع كل ما نشر من مؤلفاته؛ ما زال الكثير من آثاره العلمية خبيئة في المكتبات الخاصة، وفي أيدي من يضن بها ولا يمنحها لمن يقوم بدراستها ونشرها؛ لتعم الفائدة منها، ولكن البحث المستمر عنها من قبل الذين نذروا حياتهم وجهدهم في خدمة العلم، وتعريف الناس والأجيال القادمة بما قام به علماؤنا وفقهاؤنا، وما تركوه من كتابات ومؤلفات، سيكون له أطيب الأثر في مسيرة بلادنا الثقافية.

لم يذكر الشيخ قريو ضمن الشعراء، لأن الغالب علىٰ إنتاجه العلمي هو الفقه، والتراجم، والفلك، والتاريخ، واللغة، والحديث، وعلوم القرآن، والنصح والإرشاد، ومحاربة الظواهر الاجتماعية المضرة بالمجتمع، وغيرها، ولهذا لم يرد ذكره في بعض المصادر التي ترجمت للشعراء،

كما لم يذكر في معجم مؤسسة البابطين الصادرة في الكويت[1]، بينما ذكره الدكتور قريرة زرقون في كتابه الحركة الشعرية في ليبيا في العصر الحديث، وترجم له، ونقل بعض أبيات قصيدة (بلادي) التي أشاد فيها بكفاح ليبيا ضد الطليان[2]. وللشيخ قريو كتاب ألفه في «معارك الجهاد التي وقعت في مصراتة زمن الحروب الإيطالية» ولكن قصائده لم تقتصر علىٰ معارك مصراتة، بل شملت بعض المعارك الأخرىٰ التي تمت في مناطق مختلفة من بلادنا، ودور بعض المجاهدين من مناطق أخرىٰ ضمن عشر قصائد[3].

وقد علمت من خلال البحث عن آثار الشيخ قريو العلمية بوجود حوليات شعرية كتبها في بعض السنوات عندما كان مدرساً بالمعاهد الدينية، ولكنني لم أقف إلا علىٰ سبع منها فقط، والتي تبدأ من سنة 1975 حتىٰ سنة 1981م، وهي قصائد شعرية أطلق عليها اسم (الحوليات) ولكل حولية عنوان خاص بها يميزها عن غيرها، وربما تكون له حوليات أخرىٰ لم أقف عليها، وما وجدته ينبغي أن يجمع ويدرس ويعلن للباحثين والدارسين؛ عسىٰ أن يقوم المتخصصون في مجال الأدب بدراستها وتحليلها، واستخلاص الفوائد منها. وإذ أحاول إظهارها ونشرها لا يعني أنني أفقه كثيرا في الشعر والأدب، وإنما بدافع إحياء تراث الشيخ –رحمه

---

(1) مختارات من الشعر العربي في القرن العشرين، الجزء الثالث، ليبيا من بين الأقطار التي شملها الكتاب، صدر عن مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين، الكويت، 2001 م.

(2) الحركة الشعرية في ليبيا في العصر الحديث، د / قريرة زرقون نصر، الجزء الثاني ص 669 – 670، نشر دار الكتاب الجديد الطبعة الأولىٰ، مايو 2004 م، بيروت لبنان، وطرابلس ليبيا.

(3) يضم هذا الكتاب 157 صفحة من الحجم الصغير، وقد صدر هذا الكتاب عن الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، سنة 1994م، مصراتة، ليبيا.

الله– ونشره كي يعرفه من لم يقف عليه، وربما دافع الحماس هو الذي جعلني سابقا أقوم بنشر بعض من فتاويه وأعماله العلمية، والله من وراء القصد.

ترجمة الشيخ محمد مفتاح قريو(1)

لقد كتبت في السابق عدة مقالات تضمنت ترجمة العلامة الكبير الشيخ محمد مفتاح قريو من بينها ترجمة قرأتها عليه في حياته وأقرها، وشكرني عليها، ولكني رأيت نقل ما كتبته عنه في أول مقابلة؛ إذ وجدتها مستوفية للغرض، وأحسبها كافية لهذا الغرض.

بسم الله الرحمن الرحيم

يوم أمس الاثنين 1995/8/28م، كان لي موعد لم يكن في الحسبان، وإن كنت أنتظره منذ زمن، وسعيت إليه في السابق، فقد ذهبت إلىٰ مصراتة يوم الأحد لتقديم التعزية لإحدىٰ الأسر في وفاة عزيز لديها، وفي اليوم التالي فكرت في زيارة الشيخ العلامة محمد مفتاح قريو، فذهبت إليه صحبة الأخ العزيز عبد السلام الزريقي الذي كتب وريقات في تاريخ

(1) كتبت عنه مقالا بعنوان: الشيخ محمد مفتاح قريو وآثاره العلمية، وكان في الأصل محاضرة ألقيتها في مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية يوم الأربعاء 1997/4/9م، ونشرت المقال في الجزء الأول من كتابي تراجم ليبية الذي صدر سنة 1998، الطبعة الأولى ،ص 234 – 249، ثم كتبت عنه بعد وفاته مقالا بعنوان: فقيد العلم الشيخ الأستاذ محمد مفتاح قريو، نشر في صحيفة الدعوة الإسلامية بتاريخ الأربعاء 2000/7/19م، وكتبت عنه بحثا بعنوان: منهج الشيخ قريو في تراجم العلماء، شاركت به في ندوة نظمتها صحيفة الجماهيرية يوم 2000/8/18م في مكتبة الشيخ أحمد زروق بمصراتة، كما كتبت عنه بحثا بعنوان: الدور الاجتماعي للشيخ قريو من خلال بعض فتاويه، وهي محاضرة ألقيت في منارة المحجوب أثناء انعقاد ندوة الشيخ مفتاح قريو، حياته وآثاره العلمية 19 رمضان 1421هـ 2000م، وكل هذه الآثار نشرت في الجزء الثاني من كتابي تراجم ليبية وقد تضمنت ترجمته، ص 385 – 418.

زريق وأنسابها فحاز قصب السبق في ذلك، وقد سبق أن حاولت زيارة الشيخ في عدة مرات فوجدته مريضا حينذاك.

وصلنا إلىٰ بيته قبيل العصر، وطرق مرافقي الباب، فأجاب الشيخ، وبعد برهة فتح لنا الباب، وسألنا عن حاجتنا؟ فقلت له: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أستاذي العزيز، سمعت عنك كثيرا، وقرأت بعضا من كتبك، ولي رغبة في التحدث إليكم خمس دقائق إن سمحت، فرحب بنا وأفسح لنا الطريق، وأدخلنا إلىٰ حجرته الخاصة التي بها مكتبة وسرير فردي، ومنضدة وكرسي، وفرش أرضية، وجلسنا.

وأخذت في الحديث معه، وأحضرت معي ورقات وقلم احتفظ بها دائما في سيارتي لتقييد ما يلزم عند الحاجة، وفتح لنا الشيخ صدره، وتحدث معي طويلا، ودامت جلستنا ما يقارب الساعة، وكنت قبل مقابلته أتوجس من صده حيث سمعت عنه – أطال الله عمره – أنه يقوم بطرد من لا يحسن الحديث أو يخوض في مسائل تافهة، أو يخطئ في اللغة العربية، أو يلحن فيها؛ لأنه لا يجود بوقته لمن لا يكون أهلا لمجالسة العلماء، لذلك حمدت الله أن فتح لي صدره، وحدثني عن الكثير من الأشياء التي كنت أجهلها، وأجاب عن أسئلتي.

بل، طلب مني قراءة صفحات من كتابه «شرح سلم الإنشاء» وبالتحديد الخطبة المنبرية الأولىٰ، ص 105 إلىٰ 107، ليبيِّن لي خطأين في ص 107 في كلمتي: هاجمونا، وحاربونا، حيث كتبتا (هاجمون، وحاربون) وأهداني مشكورا نسخة من ذلك الكتاب، ونسخة من كتاب «معارك الجهاد التي وقعت في مصراتة زمن الحروبات الإيطالية».

وقال لي: إن ولادته كانت قبل موقعة القرضابية (1915م) بستة أشهر، وأن مؤلفاته غير ما ذكر: هي ديوان شعر لم يطبع، وقواعد فلكية، ومجموعة فتاوىٰ غير مبوبة أو مفهرسة لحد الآن، وأن الديوان يضم عشر قصائد في معارك الجهاد، وهي التي نشرت ضمن كتاب المعارك، وعلىٰ قصائد تتعلق بالعلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي وما يتعرض له، وأطلق عليها الفلسطينيات وقصائد تتعلق بممارسة الظواهر الأصولية التي تتمسك بالقشور دون اللب وحسب تعبيره (أهل اللحىٰ)[1] وأضاف في مقدمة الديوان ترجمة خاصة به، وذكر لي بأن مؤلفات علماء مصراتة، أي المخطوطات التي تركوها قد ضاعت أثناء الحرب الليبية الإيطالية.

أما عن الفتاوىٰ التي أصدرها، فإن أهل العصر الحاضر يعتقد فيها خلاف ما كتبته، مثل بيع الحيوان الحي بالوزن، وأخبرني أنه لم تكن له رحلة خارج الوطن، وكل علمه إنما أخذه أثناء دراسته في مصراتة والمعهد الأسمري بزليطن، وفق الطريقة التقليدية القديمة، وهو ما يطلق عليه المغاربة «التعليم الأصيل» أي عن طريق حلقات المساجد والزوايا ورباطات العلم، أما عن قصة حصوله علىٰ الشهادة العالمية؛ فقال: بأنه عقب الاستقلال مباشرة كان الشيخ منصور المحجوب إماما لجامع محمد بن علي السنوسي، فاقترح علىٰ السيد محمد عثمان الصيد، وكان آنذاك رئيسا للوزراء، تغييره إلىٰ جامعة، فلاقت الفكرة قبولا، واستبدل الجامع بالجامعة، بعد ذلك، أعلن عن إجراء امتحان لكل من قرأ العلم في السابق، وفقا للطريقة القديمة ولم يحصل علىٰ إجازة علمية طبقا

(1) للشيخ عدة قصائد تناول فيها مخالفيه في الرأي وذكر أسانيده في ذلك وربما أتناولها في مؤلفات أخرىٰ بشيء من الشرح والتحليل مع التحقيق والتعليق إن شاء الله تعالىٰ.

للنمط الحديث.

وتم ذلك بناء علىٰ طلب تقدم به مجموعة من الفقهاء منهم: الشيخ خليل المزوغي، والشيخ أحمد الخليفي، وغيرهم، ولم أتقدم معهم لأنني من المغضوب عليهم، حيث رشحت نفسي لمجلس النواب، وكذلك الشيخ مفتاح اللبيدي من مصراتة، فحاربونا وقبض علينا، وأفرج عني ولكن الشيخ اللبيدي حكم عليه، ولذلك لم أشترك في تقديم طلب الحصول، أو السماح بمنح شهادة لكل من قرأ واستكمل تعليمه بالطريقة القديمة، وبعد أن قدم هؤلاء الطلب ونالوا الموافقة وأعلن عنها، تقدمت بطلبي مثل بقية المتقدمين وخضعنا لامتحانات تحريرية وشفوية، وكان عمري آنذاك في الخمسين سنة وفيها تحصلت علىٰ الشهادة العالمية، وذكر لي بأن الدكتور إبراهيم رفيدة والشيخ مصطفىٰ التريكي والشيخ امحمد جوان، كانوا ضمن لجنة الامتحان، الأول عميد كلية اللغة العربية، والثاني عميد كلية أصول الدين، أو أنه متخصص في هذه المادة، والثالث عن الشريعة، أو عميد كلية الشريعة، لم أذكر العبارة بالتحديد، وكان الامتحان من ثلاثة وعشرين بندا.

وروىٰ لي بيتين من شعره في طلب العلم:

إن سألت يا حبيبي أي شيء   هو خير مطلب لكل حي

فالجواب طلب العلم لدى   ذي الحجا خير مطالب الفَتيِّ

ذكرت للشيخ بعض مؤلفاتي والكتب التي حققتها، فأعجب بمواضيعها ووعدته بإهداء نسخ منها في القريب العاجل، وفيما يخص الديوان اقترحت عليه نشره عن طريق كلية الدعوة الإسلامية، بمساعدة الأخ

العزيز الدكتور عبد الحميد الهرامة الذي حملني سلاماً إليه، فقال لي: اطرق الباب معه وسوف نبحث الأمر.

وبذلك تحققت أمنية لي رغبت فيها منذ زمن، فلقاء العلماء من أمتع لحظات الإنسان، وأسعد الأوقات هي التي يقضيها المرء في الاستماع إلىٰ من هم أعلم منه، لكي يستفيد ويفيد فيما بعد، متع الله شيخنا بالصحة والسعادة، وطول العمر، ونسيت أن أذكر بأنه لا يزال يكتب حتىٰ الآن عن طريق الإملاء بواسطة تلميذه الذي يأتيه مرة في كل يومين نظرا لضعف بصر الشيخ، والحمد لله رب العالمين.

هذا ما كتبته عن الشيخ بعد مقابلتي الأولىٰ له، رأيت نقلها هنا كما دونتها في مذكراتي، ثم تكررت زياراتي له فكان يحسن استقبالي ويحدثني بما يخطر في باله، ويجيب عن أسئلتي، وفي العادة أدون ذلك في ورقات احتفظ بها، ثم زرته خلال صيف عام 1996م، فأهداني نسخة من كتابه شرح لب العقائد الصغير، وفي مقابلة أخرىٰ قرأت عليه الترجمة التي كتبتها حوله، فاستمع إليَّ وكان يوافق علىٰ كل فقرة أقولها، وهي التي نشرتها فيما بعد في مجلة الفصول الأربعة قبل وفاته بسنة[1].

تجدر الإشارة إلىٰ أن العلامة الشيخ محمد مفتاح قريو، ترك آثارا علمية عديدة، منها كتب ومباحث ومنظومات وفتاوىٰ، نذكر من أهمها ما يأتي:

1. كتاب تراجم أعيان العلماء من أبناء مصراتة القدماء. مطبوع.

---

(1) مجلة الفصول الأربعة، تصدر عن رابطة الأدباء والكتاب، ليبيا، العدد 87 السنة 21، أبريل 1999م.

2. تراجم الصحابة المشهورين في الشمال الإفريقي، مطبوع.
3. كتاب معارك الجهاد التي وقعت في مصراتة زمن الحروبات الإيطالية، مطبوع.
4. كتاب شرح النظم المسمىٰ بسلم الإنشاء، مطبوع.
5. كتاب جواهر الفقه، مطبوع.
6. كتاب شرح لب العقائد الصغير، مطبوع.

وللشيخ آثار أخرىٰ عديدة منها كتب، ومنها منظومات صغيرة الحجم عظيمة الفائدة، قام بسردها تلميذه الأستاذ مصطفىٰ قواسم، وأدرجها في مقدمة الطبعة الثانية من جواهر الفقه التي صدرت عن دار ومكتبة الشعب للنشر والتوزيع بمصراتة عام 2008م، انتقل العلامة الجليل إلىٰ رحمة الله تعالىٰ ليلة الأحد 7 من ربيع الثاني عام 1421هـ الموافق 2000/7/9م، وتم دفنه في قريته بمقبرة سيدي مبارك، عليه رحمة من الله وغفرانه.

لم تنس مصراتة هذا العلامة، ولا تزال تذكره، وستظل تذكر علمه ومؤلفاته التي لم تنشر بالكامل، وبخاصة زاوية الشيخ أحمد زروق – رحمه الله – «فقد كانت وفيةً له، فهو الذي ازدهرت معه الزاوية من حيث كثرة عدد الطلبة وجدية الدراسة بها، فقد ترجم له أمينها الأستاذ مصطفىٰ أبو عجيلة في تأريخه الحافل لهذه الزاوية، ذاكرا مسيرته العلمية في كافة المنارات التي ارتادها للتحصيل، ويقول عن فتاواه أنه يفتي بأقوىٰ الآراء وأقواها؛ لأنه كان يتحرىٰ في فتاواه مشهور الأقوال وما عليه العمل، ولم يسمع عن فتوىٰ صدرت عنه، وامتنع أحد من العلماء عن تأييدها، كما تناول صبره وجلده في الحياة وقوة تحمله للشدائد التي أحاطت به»[1].

(1) زاوية الإمام أحمد زروق بمصراتة، ومضات من تاريخ الفكر والثقافة في ليبيا، تأليف، أ.مصطفىٰ =

تناولتْ سيرته عقب وفاته بعض الدوريات الصادرة في مصراتة وغيرها، كصحيفة الشمس، وصحيفة الجماهير، وصحيفة الدعوة الإسلامية، وفي الذكرىٰ الأربعين علىٰ وفاته، أي يوم 2000/8/18م، قامت صحيفة الجماهير بالتعاون مع مكتبة الزروق حفلاً تأبينياً، تخلله استعراض بعض آثاره العلمية، حضره ثلة من علماء ليبيا وفقهائها، وألقوا فيه العديد من الكلمات التي تناولت سيرة الشيخ قريو وعلمه وذكرياتهم معه وعلاقتهم به، وشيئاً من اجتهادات الشيخ في مجال الفتوىٰ وإلقاء بعض القصائد في رثائه، وقد شاركتُ في هذا الحفل ببحث تحت عنوان «منهج الشيخ قريو في تراجم العلماء»[1].

وقامت منارة المحجوب العلمية بندوة علمية حول الشيخ محمد مفتاح قريو حياته وآثاره العلمية، خلال الفترة من 17 – 19 رمضان الكريم 1421هـ الموافق 12/17/ 2000م، شارك فيها عدد من العلماء من مصراتة وغيرها، وألقيت فيها العديد من البحوث القيمة، أسهمت فيها ببحث حول «الدور الاجتماعي للشيخ قريو من خلال بعض فتاويه»[2].

إن ما أُلقي في هاتين الندوتين حول الشيخ قريو يجب أن يجمع وينشر فهو جزء من الحياة الفكرية لمدينة مصراتة، وتاريخها الثقافي، لهذا أدعو مكتبة الزروق ومنارة المحجوب إلىٰ العناية بهذا الأمر حتىٰ لا تذهب هذه الذكريات طي النسيان، فأرجو من أساتذة هاتين المؤسستين الاهتمام.

= عبد الرحيم محمد أبو عجيلة، أمين مكتبة الزروق، مصراتة، 2001 م، 139 - 152 / المجلد الثاني.

(1) نشر البحث في الجزء الثاني من كتابي تراجم ليبية، ص 391 – 404 دار المدار الإسلامي، مع الجزء الأول، بيروت، لبنان، 2005م.

(2) نشرتُ البحث في كتابي تراجم ليبية، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص 405 -418.

والجدير بالذكر أن كلية الدراسات الإسلامية في مصراتة بجامعة مصراتة نظمت مؤتمراً علمياً كبيراً حول هذا الشيخ الجليل، خلال الشهر التاسع من العام 2018م، تحت عنوان (الشيخ العلامة محمد بن مفتاح قرّيو المتوفى 1421هـ / 2000م، سيرة ومسيرة)، وقد شارك فيه العديد من الباحثين والمتابعين لمؤلفات الشيخ الكبير، وقد تم نشر هذه المشاركات والبحوث في ثلاثة مجلدات، وزعت خلال المؤتمر.

وعلى الرغم من هذا الكم الهائل من البحوث والدراسات التي قدمت في هذا المؤتمر، واستغرقت ثلاثة مجلدات، فإنّ بعض أعماله الأخرى لم يتم الانتباه إليها، أو تناولها بالبحث والدراسة، منها على سبيل المثال هذه الحوليات التي أقوم بنشرها في هذا البحث، والفنون التي تناولها في كتابه كشكول الفنون، وتضم العديد من الموضوعات العلمية في كافة المجالات، فكان من المتوقع في هذا المؤتمر أن يتم تناولها بالدراسة والبحث وبخاصة في مجال اللغة والأدب وغيرهما.

وسوف أخصص هذا البحث لتناول أثر مفيد من آثار الشيخ قريو، وهي الحوليات، وهي قصائد شعرية قام بكتابتها خلال السنوات 1975 – 1981م، وعلى الرغم من البحث عن غيرها؛ فلم أوفق إلا إلى هذه الكمية، ورأيت تقديمها للقراء الكرام عسى أن تجد من المتخصصين المهتمين بالجانب الشعري؛ دراسة جادة لها واستخلاص الفوائد منها.

منهج الشيخ قريو في هذه الحوليات:

أعتقد أن بعض المؤلفين سلكوا طريق التأليف وفقا للإطار الزمني، أي اعتمادا على تقسيم المواد العلمية وتناولها على فترات، ويكثر ذلك

في المناهج التاريخية، والشيخ – رحمه الله – كان مؤرخاً، وربما سلك في ترتيب هذه الحوليات علىٰ هذا النسق، ولكن الملاحظ أنه قدم لكل حولية منها بما يفيد أنها كتبت مع بداية كل سنة دراسية، وبيَّن قصده منها وهو تنشيط الطلاب، فهل هذا المنهج كان مخترعاً منه، أو أنه نقله عن شيوخه في المنارات العلمية التي درس فيها، وأقصد المعهد الزروقي والمعهد الأسمري ومعهد القويري الديني.

وباستعراض ما كتبه الشيخ قريو في مؤلفه (تراجم أعيان العلماء) تبين أنه تأثر بشيوخه عندما كانوا يدرسونه، حيث كانوا يذكرون بعض أبيات شعرية وقصائد قالها العلماء من أجل الاستدلال علىٰ ما يطرحونه من علوم، أو يتناولونه من أفكار، فربما اعتمد هذا الأسلوب، وجعل منه مفتاحا لتنشيط الطلاب، كما ذكر في بداية كل حولية، وقد تكون وسيلة تعليمية جعلت من الطلاب يتفاعلون مع ما طرحه من أفكار حول الشعر وأحواله ومحاولة تعليمه باعتباره نوعا من الأدب الذي يميّز الطلاب النابهين لخلق أدباء وشعراء من بينهم.

والدليل علىٰ ذلك ما قاله عن قصيدة (جبل ديْسان) التي قالها الشيخ الأديب محمد الفطيسي، وذكره لقصتها المثيرة، وأنه سمعها من شيخه العلامة رحومة الصاري عند تلقيه عنه، وأن «هذه القصيدة قد انتشرت في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الهجري، حتىٰ وصلت إلىٰ مصراتة وطرابلس وغيرها، فدخل عليها العالم الأديب الشيخ عثمان بن مصطفىٰ بادي المصراتي، وخمسها» وهذا الذي سمعه من شيخه المذكور، جعله يبحث عن القصيدة ويقوم بتسبيعها زيادة علىٰ التخميس الذي قام به

الشيخ عثمان،[1] ومن ذلك نفهم أن شيوخ العلم كانوا آنذاك يستعملون هذا الأسلوب التعليمي في تدريسهم لتنشيط أذهان الطلاب، وشحذ هممهم، وخلق ملكة الإبداع فيهم.

وصف المخطوطات المعتمد عليها في الدراسة:

تتكون هذه المجموعة من عدة صفحات، أغلبها مكتوب بخط يد ناظمها الشيخ محمد مفتاح قريو -رحمه الله- والبعض القليل بخط غيره، ومنها ما هو مطبوع بكتابة حديثة وفيما يأتي وصف ذلك:

(1) الحولية الأولى لسنة 1975م، وعنوانها (وصايا الشعر لعشاقه): توجد منها نسخة مكتوبة بخط الناظم، ولكن كتابتها - مع مرور الزمن - أضحت باهتة، فقام الأستاذ الفاضل الطيب علي عبجة بإعادة كتابتها بخطه الجميل، وتقع في صفحة واحدة. وتوجد منها نسخة أخرى مطبوعة حديثا، تقع في صفحة ونصف.

(2) الحولية الثانية، لسنة 1976م، وعنوانها (دواعي الشعر ووسائله وطرق تعلمه) نسخة مخطوطة كتبت بخط الشيخ قريو رحمه الله، وتقع في صفحة واحدة، ونسخة أخرى مطبوعة حديثا، وتقع في صفحة ونصف.

(3) الحولية الثالثة، لسنة 1977م، وعنوانها (أول جولة في سوق الأدب) وهي بخط الناظم -الشيخ قريو- وتقع في صفحة واحدة.

(1) فتاوى العالم الجليل، الشيخ محمد مفاتح قريو، وبعض آثاره العلمية، قصيدة جبل ديْسان، من روائع الأدب الليبي، الجزء الثاني، ص 42 - 61، جمع وتحقيق وتعليق، جمعة محمود الزريقي، نشر جمعية (وأبشروا) للأعمال الخيرية، زاوية المحجوب، مصراتة، ليبيا، 1437 هـ / 2016م.

(4) الحولية الرابعة، لسنة 1978م، وعنوانها (الثورة الثقافية) وهي بخط الشيخ الناظم، وتقع في صفحة واحدة.

(5) الحولية الخامسة، لسنة 1979م، وعنوانها (الهجرة النبوية وتعبيرها) وهي بخط الشيخ الناظم كما صرح بذلك في نهايتها.

(6) الحولية السادسة، لسنة 1980م، وعنوانها: (مراتب الشعر ومزاياه ومميزاته) وهي تتكون من مقدمة في مراتب الشعر ومزاياه، ثم قصيدة شعرية بذات المعنىٰ، وهي بخط الشيخ قريو، وتقع في صفحتين، ولها نسخة أخرىٰ مطبوعة حديثا تتكون من صفحتين ونصف.

(7) الحولية السابعة، لسنة 1981م، وعنوانها (خير المطالب طلب العلم) وهي بخط الشيخ الناظم، وتتكون من صفحتين، ولها نسخة أخرىٰ مطبوعة حديثا، وتتكون من صفحتين فقط.

مصادر الحوليات:

إن كافة الحوليات مكتوبة بخط الناظم –رحمه الله- وقد حصلت علىٰ صور ضوئية لها من الأستاذ الطيب علي عبجة، رئيس فرع إدارة التفتيش القضائي بمصراتة، جزاه الله كل خير، وبعض هذه القصائد مطبوعة حديثا دون ذكر من قام بذلك، وهي الحوليات الأولىٰ والثانية والسادسة والسابعة، فكان الحصول عليها من الشيخ امحمد الصغير المجري، من زاوية المحجوب بمصراتة. وقد واصلت البحث عن حوليات أخرىٰ، فلم أحصل علىٰ شيء من ذلك.

وفيما يأتي نسرد ما جاء في هذه الحوليات من أبيات شعرية كيفما صاغها الناظم الشيخ محمد مفتاح قريو –رحمه الله تعالىٰ-.

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

مراتب الشعر ومزاياه ومميزاته[1]:

اعلم أن من يأتي بكلام موزون، إذا أحسنَ وزنه علىٰ قواعد العروض من غير براعة في التصوير؛ يسمىٰ ناظماً فقط، ولو تأنَّق في تعبيره؛ لأنه لم يستخدم فكره في الأمور الخيالية، وإذا استخدمه حتىٰ برع في تصوير المألوفات دون اختراع لشيء جديد؛ يسمىٰ شاعراً مقلداً، وإذا ارتقىٰ إلىٰ مرتبة الاختراع يسمىٰ شاعراً مبدعاً، وقد يسمىٰ في هذه المرتبة الثالثة متفلسفاً، كأحمد الشارف، أو متنبئاً كأبي الطيب المتنبي.

والمرتبة الأولىٰ التي يسمىٰ صاحبها ناظماً فقط؛ هي أدنىٰ المراتب، لكنها شرط في صحة الثانية والثالثة؛ إذ لا يقدر الإنسان علىٰ النهوض لإحداهما إلا بعد التفنن في المرتبة الأولىٰ، والتحصل علىٰ ملكة فيها، ويمكن الحصول عليها في المعاهد ومدارس التعليم العام، أما المرتبة الثانية فلها مدارس مخصوصة تسمىٰ المدارس التقليدية، كالمدارس التي نشأت في صدر الإسلام بعد المخضرمين، ومنها مدرسة أبي تمام التي تخرج فيها البحتري.

وكمدارس النهضة الماضية التي تخرج فيها شعراء النهضة الحديثة، في الوقت الماضي القريب، مثل خليل مطران، والبارودي، والرصافي، والزهاوي، والرافعي، والقروي، وشوقي، وحافظ، والباروني، ورفيق

---

(1) هذه المقدمة كتبت في المخطوط قبل الحولية السادسة، ورأيت أن مكانها في بداية الحوليات لتكون مقدمة تمهيدية لها.

المهدوي، وأما شارف ليبيا؛ فلم ينسج على منوالهم وإن وافقهم في بعض قصائده؛ لأنه لم يتخرج في مدرسة تقليدية، وإنما تخرج في مدرسة كلية تسمىٰ جامعة العلوم كلها، ولذلك جاء شعره مشحونا بالبلاغة، والحكم، والأمثال، مائلاً لطريق الإبداع والاختراع، حتىٰ لقبه أهل البصائر بالمتفلسف، كما لقبوا أبا الطيب الكندي بالمتنبئ.

وأعذب أنواع الأدب الشعر، وأعلىٰ مراتبه وأسماها مرتبة الإبداع والاختراع وقد نظمت مراتبه، ومزاياه ومميزاته مع الرد علىٰ من يقول بتحريره من الوزن في قصيدة من بحر الكامل، فقلت: ...[1].

* * *

الحولية الأولى: سنة 1975م

وصايا الشعر لعشاقه

في قصيدة شعرية لناظمها محمد مفتاح قريو، تنشيط الطلاب في افتتاح هذا العام الجديد 1975م.

1 **تقربت للشعر وحاولت نظمه ... فأبعدني عنه وعاتبني جهرا**

2 **فأيقنت أني لست أحسن صوغه ... بغير العروض والقوافي التي تقرا**

3 **فمارست كلاًّ منهما بعناية ... وبحث له أعطيتُ من وقتنا دهرا**

(1) جعل الشيخ هذه المقدمة في بداية الحولية السادسة، وفيها يبدو الهدف التعليمي الذي قصده الشيخ -فيما أحسب- من هذه الحوليات وطرحها للطلاب في بداية كل عام دراسي، ولهذا رأيت نقلها في البداية لتكون فاتحة هذه الحوليات وتكون الأبيات التي وردت في الحولية السادسة نظما لما ورد فيها. ويلاحظ أن الشيخ ذكر بعض الشعراء المشهورين المعروفين لكل متتبع للحركة الشعرية العربية، ولذلك لم أترجم لهم في هذه الدراسة، فشهرتهم أغنت عن ذلك.

4 ولازمت أشعار الفحول قراءة وحفظا كي تبقى لحاجتنا ذخرا

* * *

5 إلى أن أتى عفوا بغير تكلف وقال لي انطق بي ولا ترتكب عُسرا

6 وجانب غريب اللفظ ثم رذيله وخذ واضحا مستحسن الذوق للقرا

7 وركب تراكيب العروض دائما بجودة تعبير ووزن حلا ذكرا

8 وحاذر من التعقيد والحشو مطلقا ومما يعاب في القوافي التي تترا

9 تكن عند ذا مِجْوادَ شعر يرومه من الأدباء ذوق من يعرف القدرا

* * *

10 وإن تتأنق في تراكيب لفظه بنوع من الإبداع فيها يكن درًّا

11 ويسحر عقول السامعين بأسرهم ويَسْبِ الذي قد كان من قبله حُرا

12 وتظهر في هذا المقام الفصاحة فأفصح أهل الشعر أحسن شعرا

13 وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فمن ناله يُصبح لدى عصره بدرا

14 عليك بما قد قاله الشعر ها هنا فتلك وصاياه لعشاقه طرا

15 أتيت بها للراغبين لدى الأدب ليعطوا إلى الأشعار حظها قدرا

16 ففي الشعر تبدو الحكمة الفلسفية إذا زان ألفاظا وسبكا حوى سرا

للأستاذ محمد مفتاح قريو

* * *

الحولية الثانية لعام 1976م

دواعي الشعر ووسائله وطرق تعلمه

«في قصيدة شعرية لتنشيط الطلاب في افتتاح هذا العام الجديد

1976م هذه قصيدة بين فيها قائلها محمد مفتاح قريو الأسباب التي دعته لنظم الشعر والدواوين التي مارسها حتىٰ تأثر بها، وانطبع عليها، والحوار الذي وقع بينه وبين خاطره، والكيفية التي سلكها في حال تعلمه لنظم الشعر، وقدّر كأن سائلا قال له: ما الذي دعاك لنظم الشعر؟»[1].

الجواب:

1 **دعاني لنظم الشعر تنزيه خاطري ... وقصد التسلي عن ورود الخواطر**

2 **وميلي لمنظوم الكلام سجية ... إلى أن سَبىَ مني جميع مشاعري[2]**

* * *

3 **فمارست أشعار البصيريَّ أوّلا ... وأشعار نجل الفارض المتبادر**

4 **وصرت بأشعار الحريريّ مغرما ... وما قد بدا من عَنتر في المفاخر**

5 **وما قاله البهي زهير وما أتى ... به المتنبي في جميع المحاضر**

6 **وهمت بشعر الشارف المتفلسف ... لدى شعره في رأي أهل البصائر**

7 **كذاك بشعر المِهْدَوي المتميّز ... بأحس صوغ للكلام المعاصر**

* * *

8 **فمن شعره قد تَمّ تدريب خاطري ... وطالب مني نظم جيش العساكر**

9 **فقلت أرحني قال هيهات قبل أن ... تُنَظِمَ جيشا من نتاج الخواطر**

---

(1) هذه المقدمة كتبت في المخطوط دون النسخة المطبوعة، وعليه شطب.! ورأيت نقلها؛ لأنها مفيدة في بيان الغرض الذي ورد في الأبيات.

(2) في الأصل المخطوط كتب البيت علىٰ النحو التالي، ثم شطب عليه، وكتب ما جاء في المتن، وهو:

(وميلي بطبع الذات للنظم دائما ... إلى أن سبى صوت النظام مشاعري)

10 فقلت له ذا يبتغي الصبر قال لي   هـل انقــادت الآمـال إلا لصابـر

* * *

11 لـذاك أخـذت مـن حقيبـة حفظـنا   كرائـم ألفـاظ رست في الدخائر
12 ووازنتهـا علـى فُعولُـنْ مفـاعِلُن   وأبدلـت ما جافى بخير العناصر
13 وفيهـا تصرفـت بحسْـن صــياغة   وتضميـن معنى مـن قبيـل النـوادر
14 وتصييـر مـا ليـس غريبــا كأنــه   غــريب بتركيـب عجيـب وسـاحر
15 إلـى أن غـدت شعـرا بـوزن منظـم   وقافيــة جــاءت مــن المتــواتر
16 وصـرت أقـول الشعر دون تكلـف   وإن كنت عند الناس لست بشاعر

تمت،

وهي الحولية الثانية رقم (2)

* * *

الحولية الثالثة

أول جولة في سوق الأدب

في قصيدة شعرية لتنشيط الطلاب

في افتتاح هذا العام الجديد 1977م وهي هذه:

1 دخلـتُ سوق علوم الأدب العربي   وجُلــتُ فـيه بـأريحـية الطـرب
2 فمـا وجـدتُ نَفاقـاً في بضائعهـا   إلا قليـلا لـدى الإنشـاء والأدب
3 فـإن طلابـه أقـل مـن وُجـدوا   لكن لدى كلهمْ حرص على الطلب
4 والنثر معْ رتبة الأشعار عندهمو   كـورِق عنـدنا مـع رتــبة الذهـب

5 فالشعر عنوان فضل دائما أبدا ... به تبيّن ما قد كان للعرب

6 من حِكم قد بدت منهم وفلسفةٍ ... فاقت على حِكم اليونان في الرتب

7 لولاه ما ثبتت للعرب فلسفةٌ ... ولا أثارةُ علم سالف الحِقب

8 لذاك مالت لفن الشعر فكرتنا ... ورامه الذوق دون النثر والخطب

9 لكن عصاني وصار لا يلين إلى ... أن نلت ذوقا من الأشعار في الكتب

10 فعند ذا جاء ني سعيا وقال لقد ... أطعت أمرك فيما شئت من أرب

11 فأنت بالصبر حقا والمكابدة ... قد جاءك الفوز بالنصر وبالغلب

12 ومن لنيل سعاد كدّ واصطبرا ... ينلْ سعاد ولا يخشى من العطب

تمت.

وهي الحولية الثالثة رقم (3).

* * *

الحولية الرابعة

الثورة الثقافية

في قصيدة شعرية لتنشيط الطلاب

في افتتاح هذا العام الجديد 1978م

وهي هذه:

1 شرعت أحرك باب الطرب ... أريد به نهضة في الأدب

2 يكون على مستوى الوطن ... لها رونق الأدب المنتخب

3 ورنّة سوق عكاظ الذي ... لديه بدت فلسفات العرب

4 وميّزها طابع لم يكن   تلوث بالأدب المجتلب

5 ترد جماح الذي فُرْنجا[1]   وعانق ما هبّ منهم ودب

6 وغرّب من بعد أن شرقوا   ووَصْفُ الضّلالِ عليه غَلَبْ

7 وشتّان بين المشرّقِ والـ (م) ـمُغّرب في السير دون رِيَبْ

8 وتجعل كل الذي لم يقرْ (م) ره شرعا كرماد الحطب

9 ويخفى المموّه والزائف   ولم يبق إلا نفيسُ الذَهَب

10 هناك تكون لنا ثورة   ثقافية ليس تُبقِي الجرب

11 ولا سيما ان بدا العون من   شباب لهم همّة في الطلب

تمت

وهذه الحولية الرابعة رقم (4).

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والتسليم علىٰ سيد المرسلين

الهجرة النبوية وتعبيرها

في قصيدة شعرية لتنشيط الطلاب

في افتتاح هذا العام الجديد 1979م

وهذه هي: (بسيط)

1 **هجرة خير الورى من أعظم الحدث   فيها المُفكر لا يزال يفتكرُ**

2 **إذ قبلها دعوة الإسلام قد ظهرت   والضوء من فجرها قد صار ينفجرُ**

(1) أي: قلّد الفرنجة، أي: الغرب.

3 لكن بمكة ضيم الشرك قد كثرا   فظل منه الضياء ليس ينتشرُ

4 وبقيت في طريق شائك وعر   فيه أصاب النبي الضيق والكدرُ

****

5 لذلك هاجر لا جبناً ولا خورا   وإنما ليجول الفكر والنظرُ

6 في حال من أشركوا بالله ربهمو   وبالرسول وما أتي به كفروا

7 واختار طيبة حقا دار هجرته   وساكنوها له آزروا وقد نصروا

8 وأصبحت دعوة الحق مؤيدة   فيها وأنصارها جمُّوا وقد كثروا

9 وحالفوه على تأييدها أبدا   على أولي الكفر طرا أينما ذكروا

10 كذاك أيضا على إظهارها وعلى   إعلائها رغم من كادوا ومن مكروا

11 هناك درَّبهم على الجهاد إلى   أن جاءه بالجهاد الإذن والخبرُ

12 فعند ذاك أتى للمشركين بحرْ (م) بٍ لا نظير لها فيما رأى البصرُ

13 والنصر حالفه في كل واقعة   حتى أذلهم الإله وانكسروا

14 وأصبح الشرك في ذل ومسكنة   وأهله كلهم أصابهم خورُ

15 وارتد كيدهمو في نحرهم وفشا   بالخوف والخسران فيهم الضررُ

****

16 وبعد بدر بدا حقد اليهود ودا (م) ء الحقد لا بد أن يبقى له أثرُ

17 من قينقاع ومن بني النضير ومن   قُرَيْظةِ بدت البغاء والخطرُ

18 لذاك أخرجهم من الديار إلى ال (م) ـحشر ومنه نفاهم بعده عمرُ

19 وفتحت خيبر ثم القرى وأتى الـ (م) ـفتح المبين لبيتٍ ركنه الحجرُ

20 وطهّر الله تلكَ الأرضَ من نجس الـ (م) ـكفر ومن كل دينٍ صاغة البشرُ

21 ونصر الله من قاموا لنصرته   ودفعوا كل ما جرى به القدرُ

****

22 حتى علت كلمة الله التي بعثا بها على كل من بغوا وقد فجروا

23 وأصبحت ملة الإسلام ظاهرة على الورى بعد ما أتباعها انتصروا

24 وأمنت كل من صدورهم شرحت لها وبان عليهم سرها العطرُ

25 مما به قد أتت في الشرع من حكم تنفي الضلالات لا تبقي ولا تَذَرُ

26 وتصلح الكون والأخلاق قاطبة وتجعل العقل بالتفكير يعتبرُ

تمت بخط ناظمها محمد مفتاح قريو

وهذه الحولية الخامسة رقم (5)

* * *

الحولية السادسة لعام 1980م[1]

مراتب الشعر ومزاياه وميزاته

فقلت لتنشيط الطلاب في افتتاح هذا العام الجديد 1980م

وهي هذه:

1 إِنْ ناظمٌ يبرع لدى تصوير ما ألف الأنام يكن من الشعراء

2 وإذا بدا منه اختراع نفائس ينمي لإبداع لدى العقلاء

3 وهناك قد يدعونه متفلسفا متنبئاً لكن بلا إيحاء

4 فالشعر يقرب من مقام نبوة من فاق فيه يصر من الحكماء

(1) لهذه القصيدة مقدمة كانت في بدايتها، وهي تحمل ذات العنوان (مراتب الشعر ومزاياه وميزاته)، ورأيت من الأنسب وضعها في بداية القصائد (الحوليات) كي تكون في بداية النصوص.

5	بالبيت ينفع عالَما ويعالج	أمراض أمته بخير دواء
6	ويردها لترابط ولِقُوة	حتى ولو صارت كمثل غثاء
7	بل قد يكون البيت منه كقنبلة	في الحرب يقذفها على الأعداء
8	والوزن من آياته التي تشا	به معجزات الانبياء الكرماء
9	إذ لا يصير سجيةً إلا لذي	طبع سليم مع كمال ذكاء

****

10	فلذاك من يدعو إلى تحريره	من وزنه ألحقه بالجهلاء
11	إذ ليس يعلم إن ترك الوزن لحـ (م)	ـن مثل لحن النحو دون مِراء
12	وبأنه ضعف له ومهانة	واللحن والضعف صفات رَدَاء
13	بها يكون الشعر منحطا وتطـ (م)	ـمع فيه حتى ألسن الضعفاء
14	ويجئ خلوا من جميع قواعد الـ (م)	ـشعر التي نقلت علن الفصحاء
15	ويكون كالنثر ويصبح فاقدا	لصفاته المخصوصة الحسناء
16	بل فاقدا حتى حقيقته التي	يُدْعَى بها شعراً لدى الشعراء
17	وهناك يسقط للحضيض ولم يكن	يبقى له وزن لدى الأدباء
18	من قال ترك الوزن تحريرا له	ما نال فهم حقائق الأشياء

تمت الحولية السادسة، رقم (6)

* * *

الحولية السابعة عام 1981م

خير المطالب طلب العلم

في قصيدة على نسق يائية ابن الفارض مشتملة على تلميحات لعدة

قواعد نحوية وصرفية وآيات قرآنية، وأمثال أدبية وحكمية، وهي هذه:

1 إن سألت يا حبيبي أي شيْ ... هو خير مطلب لكل حيْ

2 فالجواب طلب العلم لدى ... ذي الحجا خير مطالب الفُتَيْ

3 فالذي قد ناله يرفعه ... ربه رفعا كرفعِ نعت أيْ

4 ويصير سيدا مشرفاً ... دون شك مطلقا ولو صُبَيْ

5 وإذا له عدوٌ انتصب ... ينكسرْ وينخفضْ بلام كَيْ

6 وَيُصَبْ بنوع داء مزمن ... لم يجد إلى علاجه دُوَيْ

7 ويمت بحسرة ولم ينل ... غير ما نال ابن وُدٍّ وحُيَيْ

* * *

8 فلأهل العلم حرمة لَدَى ... كلِّ ذي عقْل وذي عدل وَبَيْ

9 فإذا صانوه من آفاته ... صانهم من ضُرِّ لَسْبِ كل حَيْ

10 سيما إن بالإله اعتصموا ... وزووا جميع ما سواه زَيْ

11 ونأوْا عن كل ما يجعلهم ... عُرضة لِنَهْش حيّ أو جُرَيْ

12 وجفوا حب الرئاسة الذي ... هو أصل كلّ آفة وغَيْ

13 واستمروا في آداء الواجب ... لم يكن يعطفهم عن ذاك لَيْ

14 وسجت صفاتهم كشحر ... طيب في ثَمَرِ عرف وفَيْ

* * *

15 فإذا ما قلت هؤلاء لمْ ... يوجدوا وإن وجدتهم فَويْ

16 حيث لم يطلبه في زماننا ... لِسوى الدنيا كُهيْلٌ أو فُتيْ

17 قلت يأبى أن يكون لسوى ... الله في كل زمان يا بُنَيْ

18 فاطلب العلم ولا تكسل وكن ... فيه ذا تواضع لا قاب ضيْ

19 واستعن بالله مع صدق الطلبْ ... فيه دائما تصل إلى الذريْ

20 فهـو أفضـل الصـفات فلـذا   فضـل اللهُ بـه أعـلى أُبـيْ
21 وبـه احتـج علـى الملائكـة   وبـه أبـدى وجـود كل شـيْ

* * *

هذه القصيدة قد جاء فيها الجزم بإذا في الشعر خاصة، وهو من النوادر، وجاء فيها الوقف علىٰ لغة ربيعة في آواخر بعض الأبيات، وجاء فيها مثل قد يستغرب مع أنه من الأمثال العربية الفصيحة، كما لا يخفىٰ، ولذلك جاءت أدبية فكاهية من ناظمها محمد مفتاح قريو.

وهذه الحولية السابعة عام 1981م.

* * *

هذه الأبيات قالها الشيخ محمد مفتاح قريو،[1] حين سئل، هل الشعر يأتي من الإنسان بداهة أم لا؟ فأجاب:

1 الشـعر لا يكـون بالبداهـة   إلا لـدى النزهـة والفكاهـة
2 ولـو مـن الأخطـل والفـرزدق   والمتنـبئ صاحـب النبـاهة
3 ومـا أتـى بدهـا لـدى غيرهمـا   نظـم مجـرد مـن النزاهــة
4 ودِقَّـة الشـعر التـي تبرهـن   علـى الشـعور وعلـى الفراهـة
5 دِقَّـة الشـعر الـتي تبرهـن   علـى الشـعور وعلـى الفراهـة

* * *

(1) هذه الأبيات للشيخ محمد مفتاح قريو، وردت في آخر صفحة من المخطوط، ولعلها مقدمة لحولية أخرىٰ لم يكملها، أو أن الناسخ قد تركها، وهي تندرج ضم الغرض الذي بينه في هذه الحوليات.

الخاتمة:

يلاحظ أن الناظم أدرج في قصائده أسماء الكثير من الشعراء للاستشهاد بهم فيما يقوله من آراء وأفكار حول الشعر، ولم أترجم لهم؛ لأنهم من الشهرة بمكان؛ ولأنني لم أقم بتحقيق هذه الحوليات وإنما قمت بتسليط الضوء عليها، وتقديمها للقراء للتعريف بها، وإثارة أمرها لعلها تجد باحثاً يتناولها بالشرح والنقد.

إن هذه الحوليات (القصائد الشعرية) التي قالها الشيخ محمد مفتاح قريو –رحمه الله، لا أعتقد أنها كاملة، فما عثرت عليه منها سبعة فقط قالها في السنوات (1975 – 1981م) وعدد أبياتها 124 بيتاً، وقمت الآن بطباعتها، وأحاول نشرها لعلها تحظى بمن يقوم بدراستها والاستفادة منها في الموضوع الذي تناوله الناظم لها، وهو فن الشعر، وأعتقد أنها لو حظيت بمن يقوم بذلك، لوجدنا كتاباً مفيداً في هذا المجال، فلا شك أن الشيخ قد صاغ القواعد والأسس الذي يعتمد عليها في هذا الفن، وأدلى بوجهة نظره في جانب مهم من الأدب الذي يستهوي العرب؛ لأنه يتعلق بديوانهم، وأبدى رأيه في الشعر غير العمودي الذي عارضه بشدة كما يلاحظ في الحولية السادسة.

وقد شن حملة شعواء على الشعر الحرّ، واستنكر على من يدعو إلى تحرير الشعر من أسلوبه الأول المقفى، ويجعله لا يتقيد بقافية، واعتبر ذلك من اللحن والضعف، وفاقداً لصفات الشعر، ومن نادى بذلك لا يفهم حقائق الأشياء، هي وجهة نظر نحترمها، وأتمنى على كل من يطلع على رايه هذا، وما وضعه من قواعد للشعر في هذه الحوليات، أن يقوم

بدراسة ذلك ويناقش ما قاله، وينتقده إذا كان هذا الرأي لا يستهويه، أو لا يتفق مع ما يطرح من أفكار حول ذلك، والله المعين.

والحمد لله رب العالمين.

طرابلس في 28 جمادىٰ الأولىٰ 1440 هـ الموافق 2019/1/28 م.



د. ناصر مولود الأمين الجبو
كلية الآداب والعلوم بدر
جامعة الزنتان، ليبيا

- اسمه:

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عيسىٰ بن عبد الله السِّلْسِيلِي، وقد اضطربت المصادر في نسبته إلىٰ أقوال متعددة:[1]

فقيل: السِّلْسِيلِي، وقيل السِّلْسِلِي، وقيل السَّكْسَكِي، وقيل: السَّكْسِيّ، وقيل: السَّلْسَبِيلِي، وتفصيلها كالآتي:

1. فابن رافع (ت774هـ) وهو معاصر للسِّلْسِيلي، يَذكر أنه: شمس الدين أبوعبد الله محمد بن عيسىٰ السِّلْسِيلِي[2].

(1) ينظر: شفاء العليل في إيضاح التسهيل، للسلسيلي، تح: د. الشريف عبد الله علي الحسيني البركاني، دار الفيصلية، ط1، 1406هـ، 1986م، 21/1–23، و معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 4شعبان 1376هـ ، 6 آذار 1957م (من المقدمة)، 106/11.

(2) الوفيات، لتقي الدين محمد بن هجرس بن رافع السلامي (المتوفىٰ: 774هـ)، تح: صالح مهدي عباس، د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط 1، 1402هـ ،342/2.

2. وأمَّا شمس الدين الداوودي (ت945هـ) فترجم له فقال: محمد بن عيسىٰ الإمام شمس الدين السِّلْسِلِي[1].
3. وقال ابن حجر (ت852هـ): «محمد بن عيسىٰ بن عبد الله السَّكْسَكِي»[2]، وتابعه ابن العماد[3] وحذا حذوَهما عمر رضا كحالة[4].
4. وأمَّا جلال الدين السيوطي (ت911هـ) فذكر أنه: «محمد بن عيسىٰ ابن عبد الله السَّكْسِيّ»[5].
5. وأمَّا النعيمي (ت927هـ) فإنه يقول: (السَّلْسَبِيلِي)، ويتابعه عبد الباسط العلموي (ت981هـ)[6].

والراجح – فيما يَظهر – أنه السِّلْسِلِي؛ لأنَّ ابن رافع كان معاصرًا له، فهو أدرىٰ به مِن غيره، والله أعلم.

- **عصره:**

عاش السِّلْسِيلي شطرًا من حياته في أيام ولاية الملك الناصر أبي الفتوح محمد ابن السلطان المنصور سيف الدين قلاوون الصالحي النجمي الألفي،

---

(1) طبقات المفسرين، لمحمد بن علي الداوودي، مراجعة لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، د ت، 223/2.

(2) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، دار الجيل، 246/4.

(3) ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ط، د ت، 189/6.

(4) معجم المؤلفين 106/11.

(5) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي، دار الفكر، ط2، 1399هـ، 1979م، 205/1.

(6) الدارس في تاريخ المدارس، للنعيمي، تح: جعفر الحسني، مطبعة الترقي بدمشق، 1970م، 161/2.

التي استمرت إلىٰ (741هـ)، واتسم عهده بالاستقرار والطمأنينة والأمان، وذلك يعود إلىٰ قوة شخصية الملك الناصر، حيث كان داهية وحازمًا شديدًا، محتاطًا في أموره كلها، ويمكن أنْ يقال: إنَّ المماليك يؤمنون بالإسلام ويُخلصون له، ويتحمسون لعلومه وآدابه ولغته، فقد أبقَوْا لنا مدارس كثيرة في الشام ومصر والحجاز ما تزال شاهدة علىٰ حرصهم الشديد علىٰ نشر العلم وتعميمه، ولم يخل عصر أحدهم من إشادة مدرسة أو بناء جامع فيه مدرسة أو خزانة كتب، أو دار قرآن، أو دار حديث للطلاب، ولعل هذه من الأسباب التي جَعلتْ عصره من أعظم عصور التاريخ المصري أيام المماليك، فقد امتد نفوذ الناصر من المغرب غربًا حتىٰ الشام والحجاز شرقًا وبلاد النوبة جنوبًا حتىٰ آسيا الصغرىٰ شمالاً، غير أنَّ هذا الرخاء والأمان والاستقرار الذي نشأ أبو عبد الله السلسيلي في ظله لم يدم بعد وفاة الملك الناصر محمد، حيث شهد فترة الصراع السياسي والتطاحن بين الأمراء والسلاطين من أبناء محمد الناصر والتي استمرت زهاء عشرين سنة من سنة (742هـ إلىٰ 761هـ)، حيث تعاقب علىٰ الحكم ثمانية من أبناء الملك الناصر وأحفاده، فالسلسيلي عاش ستة وعشرين عامًا في أيام ولاية الملك الناصر الذي يمثل أعظم عصور تاريخ المماليك في مصر، كما عاش بعد ذلك تسعة وعشرين عاماً كانت كلها فوضىٰ واضطرابًا سياسيًا[1].

- **حياته العلمية:**

كان السلسيلي رجلاً فاضلاً، عالمًا بالعربية ماهرًا بها، كثير المطالعة والمذاكرة، وكان رفقاؤه والفقهاء من أصحابه والطلبة يترددون إليه، ويُحبونه وينشرحون لحديثه، وكان عَزَبًا، وهو إمامٌ، وعالمٌ، وفقيه، ومُفْتٍ، ونحوي،

(1) ينظر: شفاء العليل 13/1 – 15.

وصرفي، وناظم، سمع مِن عبد الرَّحِيم بن إِبْرَاهِيم بن أبي الْيُسْر، وَحفظ التَّنْبِيه والألفية واشتغل بِالْعَرَبِيَّةِ وَغَيرهَا كثيرًا وتصدر بِجَامِع دمشق، وَتَوَلَّى مشيخة الشهابية بِدِمَشْق وعلق فِي التَّفْسِير شَيْئاً[1].

- **تصانيفه:**[2]

له تصانيف هي:

1. شفاء العليل في إيضاح التسهيل.
2. سؤالات في العربية، سأل عنها الشيخَ تقيَّ الدينِ السبكيَّ فأجابه عنها.
3. أرجوزة في التصريف.
4. تعليق على منهاج النووي في الفقه.

- **وفاته:**

وَفِي يَوْم الْجُمُعَة الثَّالِث عشر من ربيع الأول، سنةَ سبعين وسبعمائة (ت770هـ) توفي هذا العالمُ الشَّيْخُ شمس الدّين أَبُو عبد الله مُحَمَّد بن عِيسَى السِّلْسِيلِي الشَّافِعِي بِدِمَشْق، وذكر عمر رضا كحالة أنه: توفي بدمشق في 18 ربيع الأول، سنة ستين وسبعمائة للهجرة، مِن مَرَضٍ طال به، وقد جاوَزَ الخمسين سنة، وَصُلِّيَ عَلَيْهِ عَقِبَ الْجُمُعَة بجامعها وَدُفِنَ بمقبرة بَاب الصَّغِير[3].

---

(1) ينظر: طبقات المفسرين، للداوودي 224/2، ومعجم المؤلفين 106/11.

(2) ينظر: طبقات المفسرين، للداوودي 224/2، وبغية الوعاة 205/1، ومعجم المؤلفين 106/11.

(3) ينظر: طبقات المفسرين، للداوودي 224/2، وبغية الوعاة 205/1، ومعجم المؤلفين 106/11.

- آراؤه:

للسلسيلي آراءٌ نحويةٌ مختلفة، منها ما وافق فيه سيبويهِ والجمهورَ، ومنها ما انفرد به، ومنها ما وقع اختياره عليها، وقد اخترتُ العديد من آرائه التي تبيّن وجهات نظره النحوية، وهي:

المسألة الأولى - كأنَّ تُفِيدُ التشبيهَ والتحقيقَ :

ذكر السلسيلي أنَّ (كأنَّ) تفيد التشبيهَ والتحقيقَ، وحتىٰ نتبين قيمة رأي السليلي أذكر مواقفَ غيره من النحاةِ وهي علىٰ عشرة أقوال كالآتي:

1. أنَّ (كأن) للتشبيه مركبة من كاف، ومِن (أنَّ) واعْتُنِيَ بحرف التشبيه، فقُدِّمَ، ففُتِحَتْ همزة (أنَّ)، وهو مذهب الخليل، وسيبويه، والفراء، وجمهور البصريين[1].
2. أنّها (كأنَّ) تكون للتحقيق والوجوب، وهو مذهب الكوفيين، والزجاجي، ونسبه الرضي إلىٰ الزجاج[2].
3. أنَّ (كأنَّ) تأتي بمعنىٰ الشك والظن، وذلك إذا كان الخبر صفة، أو فعلاً، أو جملة أو كانت نحو: ظننتُ، وتوهمتُ، وجعل ابن الأنباري مِن ذلك قولهم: كأنك بالشتاء مُقبلٌ أي أظن الشتاء مقبلاً،

(1) ينظر: الكتاب، لسيبويه، تح: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ط 3، 1983م، 149/2، والمقتضب 108/4، والارتشاف2138/3، ومغني اللبيب، ص 196، والجني الداني في حروف المعاني، للمرادي، ص 570، وهمع الهوامع شرح جمع الجوامع، لجلال الدين السيوطي، مطبعة السعادة بمصر، ط1، 1327هـ، 133/1.

(2) ينظر: شرح كافية ابن الحاجب، لرضي الدين الاسترابادي، تح: د.إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، 347/4، والارتشاف 2138/3 ، والجني الداني في حروف المعاني، ص 571.

وهو ما ذَهب إليه الكوفيون أيضًا، والزجاجي وتبعهم ابن الطراوة، وابن السِّيد [1].

4. أنَّها تفيد التشبيه والتحقيق وهو مذهب السِّلْسِيلِي[2].

5. أنها تفيد التشبيه المؤكَّد وهو مذهب ابن مالك[3].

6. وجعل الكوفيون والحسن البصري(كأنَّ) للتقريب، كقولهم: كأنك بالفرَجِ آتٍ، وكذا قول: «كأنك بالدنيا لم تكن، وبالآخرة لم تَزَلْ»، قالوا: المعنىٰ علىٰ تقريب إقبال الشتاء، وتقريب إتيان الفَرَج، وتقريب زوال الدنيا، وتقريب وجود الآخرة[4].

7. وذهب أبو حيان إلىٰ أنَّها قد تدخل للتنبيه والإنكار والتعجب، تقول: فعلت كذا وكذا كأني لا أعلم، وفعلتم كذا وكذا كأن الله لا يعلم ما تفعلون[5].

8. وتأتي (كأنَّ) بمعنىٰ العلم، نحو قولك: (كأنَّ اللهَ يَفعل ما يشاء)[6].

9. وقد تأتي (كأنَّ) للجحد، قال الكسائي: قد تكون كأنَّ بمعنىٰ الجحد

---

(1) ينظر: الارتشاف2138/3، والجني الداني في حروف المعاني، ص 572.

(2) ينظر: شفاء العليل 351/1، وَرُدُودُ ابن مالك علىٰ النحاة، لمطيع غانم فارغ، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، طبعة سنة 2014م، ص 134.

(3) ينظر: شرح التسهيل، لابن مالك، تح: د. عبد الرحمن السيد، و د. محمد بدوي المختون، دار هجر، ط1، 1410هـ، 1990م، 6/2، والجني الداني في حروف المعاني، ص 570.

(4) ينظر: شرح كافية ابن الحاجب، للرضي، 347/4، والارتشاف 1240/3، والجني الداني في حروف المعاني، ص 573، وهمع الهوامع 133/1، ومعاني النحو، د: فاضل صالح السامرائي، دار الفكر، ط 3، 1429هـ ، 2008 م، ص 290.

(5) ينظر: الارتشاف 1240/3، وهمع الهوامع 133/1.

(6) ينظر: لسان العرب، مادة (انن)، ومعاني النحو، د. فاضل السامرائي، 292/1.

كقولك: (كأنَّك أميرُنا فتأمرنا) معناه لستَ أميرَنا[1].

10. وتأتي (كأنَّ) بمعنىٰ التمني، كقولك: (كأنك بي قد قلتُ الشِّعْرَ فأُجِيدَهُ)، معناه: ليتني قد قلتُ الشعرَ فأُجيدَهُ[2].

قال أبو حيان الأندلسي: «والصحيح أنَّ (كأنَّ) لا تفارق التشبيه، وخَرَّجَ الفارسي (أي كأنَّ زمانك مُقْبِلٌ بالشتاء) هذه علىٰ أنَّ (الكاف) حرفُ خطاب، والباءُ زائدة في اسم كأنَّ، وخَرَّجَهُ غيرُهُ علىٰ حَذْفِ مضاف، وخُرِّجَ قولُ الحسنِ علىٰ أنَّ الباءَ ظرفية، وخَبَرُ كأنَّ هو قوله: لم تكن ولم تَزَلْ، وخَرَّجَهُ ابنُ عصفور علىٰ إلغاء (كأنَّ) لَمَّا لَحِقَتْها كافُ الخطاب، وما بعدَها مبتدأ، زِيدَتْ فيه الباءُ، كما زِيدَتْ في (بحَسْبِكَ درهمٌ)، وخُرِّجَ - أيضًا - قولُ الحسنِ وقولُهم: كأني بكَ تفعل، وقول الحريري: (كأني بكَ تَنْحَطُّ)، علىٰ أنَّ المجرورَ خبرُ كأنَّ؛ أيْ مُلتبِسٌ بكَ، والفعلُ في موضع الحال، والحال لازمة كهي في قوله تعالىٰ: {فما لهم عنِ التذكرةِ مُعْرِضِينَ}[سورة المدثر، الآية: 49] ويدل علىٰ ذلك صلاحية واو الحال نحو: كأني بكَ وقد طَلَعَتِ الشمسُ»[3].

المسألة الثانية – حقيقة (فُل):

ذهب السلسيلي إلىٰ ما ذهب إليه سيبويه وكثيرٌ من النحاة، وهو أنَّ (فلان)، و(فلانة) غير مرخَّمَيْنِ، وأنهما كناية عن نكرة مَن يَعقل مِن جنس الإنسان.

---

(1) ينظر: لسان العرب، مادة (انن)، ومعاني النحو، د. فاضل السامرائي، 292/1.

(2) ينظر: لسان العرب، مادة (انن)، ومعاني النحو، د. فاضل السامرائي، 292/1.

(3) الارتشاف 1239/3 – 1240.

وقد اختلف النحاة في (فُل) علىٰ أقوال هي:

القول الأول: أنه مُرَخَّمٌ مِن فُلَان وفُلَانة، فالأصل (فلان)، و(فلانة)، رُخِّمَ كلٌّ منهما بحذف آخره وما قبلَ آخره، وهو الألف والنون، وهو مذهب الكوفيين وعلىٰ رأسهم الفراء، وهو ظاهر كلام ابن فارس[1].

القول الثاني: أنَّ (فلان)، و(فلانة) غيرُ مُرَخَّمَيْنِ، بل هما عنده كناية عن نكرة مَن يَعقل مِن جنس الإنسان، فـ (فُل) بمعنىٰ (رجل)، و(فُلَة) بمعنىٰ (امرأة)، قال سيبويه – رحمه الله – «وأمَّا قولُ العرب (يا فُلَ أَقْبِلْ) فإنهم لم يجعلوه اسمًا حَذفُوا منه شيئاً يثبت فيه في غير النداء، لكنهم بنوا الاسم علىٰ حرفين، وجَعلوه بمنزلة دم»[2]، وهو مذهب سيبويه والمبرد وابن السراج وأبي علي الفارسي، والزمخشري، والسلسيلي، وغيرهم[3].

وأمَّا أبو حيان الأندلسي فهو يوافق مذهب سيبويه، وقد رَمىٰ ابنَ عصفور وابنَ مالك وابنَ أبي الربيع بالوهم فقال: « و(فُلْ) كِنَايَةٌ عَنْ نَكِرَةِ الْإِنْسَانِ نَحْوُ: (يَا رَجُلُ) وَهُوَ مُخْتَصٌّ بِالنِّدَاءِ، وَ(فُلَةُ) بِمَعْنَىٰ يَا امْرَأَةُ كَذَلِكَ. . . وَلَيْسَ مُرَخَّمًا مِنْ (فُلَانٍ) خِلَافًا لِلْفَرَّاءِ، وَوَهِمَ ابْنُ عُصْفُورٍ وَابْنُ مَالِكٍ، وَصَاحِبُ الْبَسِيطِ فِي قَوْلِهِمْ: (فُلُ كِنَايَةٌ عَنِ الْعَلَمِ كَفُلَانٍ)، وَفِي كِتَابِ سِيبَوَيْهِ مَا قُلْنَاهُ

---

(1) ينظر: ارتشاف الضرب 2223/5، والصاحبي في فقه اللغة، لأحمد بن فارس، تح: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د ط، د ت، ص 381 – 383.

(2) الكتاب 248/2.

(3) ينظر: المقتضب، للمبرد، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، د ط، 1431هـ، 2010م، 237/4 – 238، والأصول في النحو، لابن السراج، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1405هـ، 1985م، 350/1، والمسائل البصريات، لأبي علي الفارسي، تح: الشاطر أحمد محمد، مطبعة المدني بالقاهرة، ط1، 1405هـ، 1985م، 627/1 – 628، والمفصل في علم العربية، للزمخشري، دار الجيل، بيروت، ط2، ص 15، وشفاء العليل 825/2.

بِالنَّقْلِ عَنِ الْعَرَبِ»[1].

فنلاحظ - مما سبق - أنَّ موقف السلسيلي مطابق لمذهب سيبويه تمامًا، فهو غالبًا لا يُخالفُه.

المسألة الثالثة – تقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف الجر:

وقع خلاف بين النحاة في تقديم الحال علىٰ صاحبها المجرور بحرف الجر، نحو: (مررتُ جالسةً بهند):

القول الأول - جواز تقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف الجر: وهو مذهب بعض الكوفيين وأبي الحسن ابن كيسان، وأبي علي الفارسي، وابن جني، وابن برهان، وابن عطية، وابن مالك في معظم كتبه، وضَعَّفه في التسهيل، والمرادي، والسلسيلي[2].

واستدلوا عل ذلك بأدلة كثيرة، أذكر منها قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [سورة سبإ، الآية: 28].

فـ (كآفَّة) حال من (الناس)، المجرور باللام، وقد تقدم عليه، والأصل (للناس كآفَّة)، ومن الشواهد الشعرية قَوْلُ الشَّاعِرِ: (كامل)

مَشْغُوفَةً بِكِ قَدْ شُغِفْتُ وَإِنَّمَا حُتِمَ الْفِرَاقُ فَمَا إِلَيْكِ سَبِيلُ

(1) تفسير البحر المحيط 102/8.

(2) ينظر: الأمالي الشجرية 280/2، والمحرر الوجيز، لابن عطية 138/13، وشرح عمدة الحافظ، ص 429، وشرح التسهيل، لابن مالك 337/2، وارتشاف الضرب 1579/3، وأوضح المسالك، لابن هشام 321/2.

وَقَالَ آخر: (خفيف)

غَافِلًا تَعْرِضُ الْمَنِيَّةُ لِلْمَرْ ءِ فَيُدْعَى وَلَاتَ حِينَ إِبَاءُ

أَيْ: شُغِفْتُ بِكِ مَشْغُوفَةً، وَتَعْرِضُ الْمَنِيَّةُ لِلْمَرْءِ غَافِلًا، وَإِذَا جَازَ تَقْدِيمُهَا عَلَىٰ الْمَجْرُورِ وَالْعَامِلِ، فَتَقْدِيمُهَا عَلَيْهِ دُونَ الْعَامِلِ أَجْوَزُ، وَعَلَىٰ أَنَّ كَافَّةً حَالٌ مِنَ النَّاسِ[1]، وقال أبو حيان: «ذَهَبَ الْأَكْثَرُونَ إِلَىٰ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ، وَذَهَبَ أَبُو عَلِيٍّ وَابْنُ كَيْسَانَ وَابْنُ بُرْهَانَ وَمِنْ مُعَاصِرِينَا ابْنُ مَالِكٍ إِلَىٰ أَنَّهُ يَجُوزُ، وَهُوَ الصَّحِيحُ»[2].

القول الثاني - منع تقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف جر: وهو مذهب أكثر النحويين ومنهم سيبويه والمبرد والزجاج وابن السراج والنحاس وابن جني في قوله الآخر والزمخشري وأبو البركات الأنباري، والعكبري في قوله الآخر، وابن هشام، وغيرهم[3].

والملاحظ في هذه المسألة أنَّ السلسيلي لم يأخذ برأي البصريين مع أنَّ أكثر النحويين وافقوهم، وهذا يدل علىٰ أنه لا يتعصب إلىٰ مذهب البصريين، وإنما يأخذ بما يترجح عنده.

والراجح ما ذهب إليه السلسيلي وغيره؛ لورود ذلك في القرآن الكريم، وفي أشعار العرب الموثوق بعربيتهم، ولا داعي للتكلف في رد ذلك.

---

(1) ينظر: تفسير البحر المحيط 550/8، والمحرر الوجيز 138/13.

(2) تفسير البحر المحيط 8 /549.

(3) ينظر: الكتاب 124/2، والمقتضب 171/4، ومعاني القرآن وإعرابه 254/4، والأصول في النحو 214/1 – 215، وإعراب القرآن، للنحاس 347/3، واللمع، لابن جني، ص 118، والكشاف 308/2، 290/3، والبيان في غريب إعراب القرآن 280/2، والتبيان في إعراب القرآن، للعكبري 1069/2، وأوضح المسالك، لابن هشام 318/2 – 324.

المسألة الرابعة – خبر (أنَّ) الواقعة بعد (لو):

في هذه المسألة آراء:

الرأي الأول – يجب أنْ يكون خبر (أنَّ) الواقعة بعد (لو) فعلاً، ولا يَصح أنْ يكون اسمًا جامدًا ولا مشتقّاً، ليكون ذلك عوضًا عن ظهور الفعل المقدر بين (لو) و(أنَّ)، ومَنَعَ الزمخشري صحة قولك (لو أنَّ زيدًا حاضري لأكرمتُكَ)، وهو مذهب السيرافي والزمخشري[1].

ورَدَّ عليهم أبو حيان بقوله: «وزعم السيرافي، والزمخشري أن خبر (أنّ) هذه لا يكون إلا فعلاً وهو وهمٌ وخطأ فاحش قال تعالى: ﴿ وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ ﴾ [سورة لقمان، من الآية: 27]، فـ (أقلام) اسم جامد جاء خبر الواقعة بعد (لو).

ومن الشواهد - أيضًا – قوله تعالى: ﴿ وَإِن يَأۡتِ ٱلۡأَحۡزَابُ يَوَدُّواْ لَوۡ أَنَّهُم بَادُونَ فِي ٱلۡأَعۡرَابِ ﴾ [سورة الأحزاب، من الآية: 20]، فـ (بادُونَ) اسم مشتق، وقد جاء خبرَ (أَنَّ) الواقعة بعد (لو).

وقال الشاعر: (طويل)

ولـو أنهـا عُصفـورةٌ لَحَسِـبْتُها ... مُسَـوَّمةً تدعُـو عُبَيْـدًا وأَزْنَمَـا»[2]

فـ (عصفورة) اسم جامد، وقد جاء خبر (أنَّ) الواقعة بعد (لو).

الرأي الثاني – جواز مجيء خبر(أنَّ) اسمًا جامدًا أو مشتقّاً مطلقًا، وهو

---

(1) ينظر: ارتشاف الضرَب 1901/4، والجني الداني، ص 292، وتوضيح المقاصد والمسالك 279/4، والمساعد 193/3، وشفاء العليل 669/3.

(2) ينظر: ارتشاف الضرَب 1901/4، والجني الداني، 293، وشرح أبيات مغني اللبيب 97/5.

مذهب ابن مالك، وابنه بدر الدين، وابن هشام، وابن عقيل، والسلسيلي[1].

الرأي الثالث – التفصيل في ذلك، فإنْ كان الخبرُ مشتقًا وجب أنْ يكون فعلاً، وإنْ لم يكن الخبر مشتقًا جاز أنْ يقع جامدًا لتعذر الفعل، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ ﴾ [سورة لقمان، من الآية: 27] وهو مذهب ابن الحاجب، وظاهر كلام الاسفراييني، والرضي، والإربلي[2].

والراجح ما ذهب إليه السلسيلي مِن جواز مجيء خبر (أَنَّ) الواقعة بعد (لو) اسمًا جامدًا أو مشتقًا، وذلك لوجوده في كتاب الله عز وجل، ولكثرته في لغتنا العربية، مع ملاحظة أنَّ كونَ الخبرِ فِعْلاً هو الأكثر، وليس شرطًا.

ورأي السلسيلي - ومَن توافق معهم - هو الأرجح لأنه الأيسر والموافق لنصوص القرآن ولغة العرب.

المسألة الخامسة - حكم دخول الواو على الجملة الحالية المنفية بـ (لم) المشتملة على ضمير الحال:

اختلف نحاتنا في هذه المسألة علىٰ مذاهب:

المذهب الأول - إذا جاءت الجملة الحالية منفية بـ (لم)، فهناك ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: الانفراد بالضمير، والاستغناء عن الواو، وهو الكثير، كقوله تعالىٰ: ﴿ فَٱنقَلَبُواْ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوٓءٌ ﴾ [سورة آل عمران، من

(1) ينظر: شرح الكافية الشافية 1637/3، وشرح الألفية، لابن الناظم، ص 712، ومغني اللبيب 270/1 – 271، والمساعد 193/3، وشفاء العليل 969/3، وشرح الكافية، للرضي 391/2.

(2) ينظر: الكافية، ص 236، والإيضاح في شرح المفصل 259/2، ولباب الإعراب، ص 468، وشرح الكافية، للرضي 391/2، وجواهر الأدب، ص 326.

الآية:174]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَرَدَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُواْ خَيْرًا﴾ [سورة الأحزاب، جزء من الآية:25]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ [سورة البقرة، جزء من الآية:259].

ومن الشواهد الشعرية: (طويل)

كأنَّ فُتاتَ العِهنِ في كلِّ مَنْزِلٍ نَزَلْنَ به حَبُّ الفَنا لم يُحَطَّمِ[1]

الوجه الثاني: الرابط بالواو وحدَها، وذلك كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ﴾ [سورة النور، جزء من الآية: 6]، وقول الشاعر: (طويل)

بِأَيْدِي رِجَالٍ لَمْ يَشِيمُوا سُيُوفَهُمْ وَلَمْ تَكْثُرِ الْقَتْلَى بِهَا حِينَ سُلَّتِ[2]

الوجه الثالث: الجمع بين الضمير والواو، كقوله تعالىٰ: ﴿أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ﴾ [سورة الأنعام، جزء من الآية: 93]، وكقوله تعالىٰ: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ ٱلْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ [سورة مريم، من الآية: 8]، وكقول الشاعر: (كامل)

سَقَطَ النَّصِيفُ ولم تُرِدْ إسقاطَهُ فتناولتْهُ واتَّقتْنا باليدِ[3]

وهذا التفصيل في الأوجه الثلاثة السابقة هو مذهب جمهور النحاة،

(1) قائله زهير بن أبي سلمىٰ، ينظر: ديوان زهير، ص 12، وشرح التسهيل، لابن مالك 361/2، وشرح الألفية، لابن الناظم، ص 340، وشفاء العليل 547/2.

(2) البيت للفرزدق، ينظر: شرح ديوانه، ص 139، والكامل، للمبرد، 308/1، والإنصاف في مسائل الخلاف 667/2، وشرح المفصل، لابن يعيش 67/2، ومغني اللبيب 360/2.

(3) البيت للنابغة الذبياني، ينظر: ديوانه، ص 40، والشعر والشعراء 170/1، وشرح الألفية، لابن الناظم، ص 340، ومنهج السالك، لأبي حيان الأندلسي، ص 216، وشفاء العليل 547/2، وشرح الألفية، للأشموني 197/2.

كالزمخشري، والعُكْبَري، وابن يعيش، وابن مالك، وابن الناظم، والمرادي، والسلسيلي، والسيوطي، والأشموني[1].

المذهب الثاني: أنَّ الجملة الحالية المنفية بـ (لم) لابد فيها من الواو، سواء أكان فيها ضمير أم لا، وهو مذهب ابن خروف، واللورقي[2].

المذهب الثالث: وذهب ابن عصفور إلى أَنَّهُ إِذَا كَانَ مَنْفِيًّا فَالْأَوْلَى أَنْ يُنْفَى: بِـ (لَمَّا)، نَحْوُ: جَاءَ زَيْدٌ وَلَمَّا يَضْحَكْ، قَالَ: وَقَدْ تَكُونُ مَنْفِيَّةً: بِلَمْ وَمَا، نَحْوُ: قَامَ زَيْدٌ وَلَمْ يَضْحَكْ، أَوْ: مَا يَضْحَكُ، وَذَلِكَ قَلِيلٌ جِدًّا[3].

فظهر مما سبق أنَّ السلسيلي أخذ بمذهب جمهور النحاة، وهو الراجح، وهذا المذهب قد جمع فأوعىٰ كل الأقوال، حتىٰ المذاهب الأخرىٰ.

المسألة السادسة - إفادة (لن) معنى الدعاء:

اختلف النحاة في دلالة (لن) علىٰ الدعاء علىٰ مذهبين:

الأول – جواز إفادة (لن) معنىٰ الدعاء، وهو مذهب الفراء، وابن عصفور، وابن هشام في المغني، وخالفه في أوضح المسالك، وشرح قطر الندىٰ، واختاره السيوطي، والأشموني[4]، واستدلوا علىٰ ذلك بالآتي:

---

(1) ينظر: المفصل، ص 64، والتبيان في إعراب القرآن، للعكبري 558/1، 571، 1055/2، 1023، وشرح المفصل، لابن يعيش 67/2، وشرح التسهيل، لابن مالك 361/2، وشرح الكافية الشافية 763/2 – 764، وشرح الألفية، لابن الناظم، ص 339 – 340، وشفاء العليل 547/2، وهمع الهوامع 246/1، وشرح الألفية، للأشموني 197/2.

(2) ينظر: شرح الكافية، للرضي 212/1، وارتشاف الضرب 635/2.

(3) ينظر: ارتشاف الضرب 635/2.

(4) ينظر: معاني القرآن للفراء 304/2، والارتشاف 1644/4، ومغني اللبيب، ص 282، وأوضح المسالك 149/4، وشرح قطر الندىٰ، لابن هشام الأنصاري، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 11، 1383هـ، 1963م، ص 58، وهمع الهوامع =

1- قوله تعالىٰ: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ فَلَنۡ أَكُونَ ظَهِيرٗا لِّلۡمُجۡرِمِينَ ﴾ [سورة القصص، 17] فـ (لن) في الآية خَرجتْ إلىٰ معنىٰ الدعاء، وليست خبرًا، والتقدير: (اللهم لن أكون لهم ظَهِيرًا) أو (فاجعلني لا أكون ظهيرًا لهم)[1]، ويدل علىٰ هذا المعنىٰ قراءة عبد الله بن مسعود (فلا تجعلني ظهيرًا)[2].

2- قول الشاعر: (خفيف)

لـن تزالُـوا كذلكُـم ثـم لا زِلْـ ـتُ لكُـم خالـدًا خُلُـودَ الجبـالِ[1]

فقد عطف جملة الدعاء (لا زلتُ) علىٰ (لن تزالُوا) فدل علىٰ أنَّ المعطوف عليه دعاء لا خبر.

3- جعل (لن) كـ (لا) في إفادة الدعاء، كما قال الشاعر:

أَلَا يا اسْلَمِي يا دارَ مَيَّ علَى البِلَى ولا زالَ مُنْهَلّاً بِجَرْعائكِ القَطْرُ[1]

= 288/2، وشرح الأشموني علىٰ ألفية ابن مالك ومعه حاشية الصبان علىٰ شرح الأشموني وشرح الشواهد للعيني، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1419هـ، 1999م، 179/3.

(1) ينظر: معاني القرآن، للفراء، 304/2، والتبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري، ت: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1987م، 288/2، وشرح التسهيل، لابن مالك، ص 36.

(2) ينظر: معاني القرآن، للفراء 304/2، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية الأندلسي، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1422هـ، 2001م، 281/4.

(1) البيت من بحر الخفيف للأعشىٰ، ينظر: ديوانه، المكتبة الثقافية، بيروت، ص 169، وشرح التسهيل، لابن مالك، 15/4، وهمع الهوامع 288/2، ومغني اللبيب، ص 282.

(1) البيت من بحر الطويل، وهو لذي الرمة في ديوانه، شرح أحمد بن حاتم الباهلي، رواية أبي العباس ثعلب، تح: عبد القدوس أبي صالح، مؤسسة الإيمان، بيروت، ط1، 1982م، ص 559، والإنصاف في مسائل الخلاف 100/1، والخصائص، لابن جني، تح: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، د ت، 278/2، وشرح التصريح 185/1، وشرح شواهد المغني، للسيوطي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د ط، د ت، 617/2، ولسان العرب، مادة (يا).

فـ(لا) أفادتِ الدعاءَ الشبيهَ بالنفي، فكذلك (لن) نافيةٌ وأفادتِ الدعاءَ مِثلَها.

الثاني – منع إفادة (لن) معنى الدعاء، وهو مذهب الجمهور وأَذكر منهم ابن السراج، وابن مالك، وأبا حيان الأندلسي، والمرادي، وابن هشام في أوضح المسالك، وشرح قطر الندىٰ، وابن عقيل، والسلسيلي، والأزهري[1].

وقد رَدَّ المانعون بأنَّ (لن) ليست للدعاء بردود هي:

ذَكَرَ ابن عقيل: أنه لا يكون الفعل معها دعاء؛ وذلك لأنه لم يستعمل من أدوات النفي في الدعاء إلا (لا) وحدها، خلافاً لبعضهم، وهو مذهب قوم؛ حكاه ابن السراج، واختاره ابن عصفور، وحملوا علىٰ ذلك: فلن أكون ظهيراً؛ ورُدَّ بأنَّ فاعل الفعل في الدعاء إنما يكون مخاطَبًا أو غائباً لا متكلماً، نحو يا رب لا عذبتَ فلانًا، ولا عذَّبَ اللهُ عَمْرًا[2].

وكذلك (لن) في آية القصص محمولة علىٰ الخبر، بمعنىٰ النفي المحض، ويكون ذلك معاهدة منه لله تعالىٰ أن لا يُظاهر مجرمًا جزاءً لتلك النعمة التي أنعم الله بها عليه.

وأيضًا لم يشتهر عن العرب استعمال (لن) في الدعاء.

---

(1) ينظر: الأصول، لابن السراج 171/2، وتسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لابن مالك، تح: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، 1967، ص 229، وارتشاف الضرب 391/2، وتوضيح المقاصد، للمرادي 174/4، وأوضح المسالك، لابن هشام 149/4، وشرح قطر الندىٰ، لابن هشام الأنصاري، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ص 58، والمساعد 67/3، وشفاء العليل 922/2، وشرح التصريح علىٰ التوضيح، للأزهري 229/2.

(2) ينظر: المساعد علىٰ تسهيل الفوائد، لبهاء الدين بن عقيل، تح: د. محمد كامل بركات، جامعة أم القرىٰ، دار الفكر، دمشق – دار المدني، جدة، ط 1، 1400 هـ – 1405 هـ، 67/3.

وأمّا الاستدلال بـ (لن) في البيت ففيه نظر، لاحتمال أنْ يكون (لن تزالوا كذلكم) خبرًا لا دعاء، وهو ما أشار إليه السلسيلي [1].

المسألة السابعة – اجتماع الشرطين فأكثر دون عطف، أو (اعتراض الشرط على الشرط):

اختلف النحاة في هذه المسألة على قولين:

القول الأول - إذا توالى شرطانِ فصاعدًا بغير عاطف نحو: مَن أجابني إنْ دعوتُه أحسنتُ إليه، فالجواب المذكور يكون للسابق منهما، وهو مذهب الجمهور كسيبويه، والمبرد، والفارسي في أحد قوليه، وابن الشجري، والعكبري، وابن مالك، والرضي، والمرادي، وابن هشام، وابن عقيل، والسلسيلي، والسيوطي[2].

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ﴾ [سورة الواقعة، الآيتان: 88، 89]، فمذهب سيبويه: أنَّ الجواب لـ (أمَّا) لا للشرط (إنْ)، وحُذف جوابُ الشرط لدلالة جواب (أمَّا) عليه، ولذلك لزم مضي فعل الشرط.

(1) ينظر: شفاء العليل 922/2.

(2) ينظر: الكتاب 78/3 – 79، والمقتضب 70/2، وشرح الأبيات المشكلة الإعراب، لأبي علي الفارسي، تح: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط 1، 1407هـ، 1987م، ص 78، والمسائل الحلبيات، لأبي علي الفارسي، تح: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ودار المنارة، بيروت، ط 1، 1407هـ، 1987م، ص 78، والمسائل المنثورة، لأبي علي الفارسي، تح: مصطفى الحيدري، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، د ت، د ط، ص 162، والأمالي الشجرية، لابن الشجري، دار المعرفة، بيروت، ط 1، د ت، 356/1، والتبيان في إعراب القرآن 696/2 – 697، 1206، وشرح الكافية الشافية 1614/3، 1647 – 1648، وشرح الكافية، للرضي 396/2، وتوضيح المقاصد والمسالك، للمرادي 266/4 – 267، ومغني اللبيب 622/2، والمساعد 173/3، وشفاء العليل 963/3، وهمع الهوامع 63/2.

قال أبو حيان الأندلسي: وإذا توالىٰ شرطان فصاعدًا بغير عاطف، فالجواب للسابق، ويُحْذَفُ جواب المتأخر لدلالة جواب المتقدم عليه، ويَحسن أنْ يكون ما حُذِفَ جوابه –وهو الثاني- بصيغة الماضي في الفصيح، وقد جاء بالمضارع نحو قول الشاعر: (بسيط)

إنْ تَستَغِيثُوا بنا إنْ تُذْعَرُوا تَجِدُوا مِنَّا مَعَاقِلَ عِزٍّ زانَها كَرَمُ[1]

القول الثاني – أنَّ (الفاء) وما بعدها تكون جوابًا لـ (أمَّا) والشرط معًا، وهو مذهب الكسائي، والفراء، والأخفش، والأصل: مهما يكن مِن شيء فإنْ كان مِنَ المُقرَّبِينَ فرَوْحٌ، ثم أُنِيبَتْ (ما) مناب (أمَّا)، فصار: فأمَّا إنْ كان مِنَ المقربين فرَوْحٌ، ثم قُدِّمَتْ إنْ والفعلُ الذي بعدَها، فصار: فأمَّا إنْ كان مِنَ المُقرَّبِينَ فَفَرَوْحٌ، فالتقتْ فاءانِ، فأَغْنَتْ إحداهما عن الأخرىٰ فصار: فَرَوْحٌ، ومذهب الفارسي في أحد قوليه أنَّ الجواب للثاني لا للأول، أي في سورة الواقعة يكون الجواب لـ (إنْ) لا لـ (فأمَّا)[2].

وأمَّا السلسيلي فقد اختار مذهب الجمهور.

المسألة الثامنة – الاعتراض بجملتين أو أكثر:

الجملة الاعتراضية من الجمل التي لا محل لها من الإعراب، والجملة الاعتراضية تكون بين شيئين متلازمين لتوكيد الكلام، أو توضيحه، أو تحسينه، وتكون ذات علاقة معنوية بالكلام الذي اعترضتْ بين أجزائه،

---

(1) ينظر: شرح الكافية الشافية 1614/3، وارتشاف الضرب 1884/4 – 1885، والمساعد 173/3، وشفاء العليل 963/3، والخزانة 548/4.

(2) ينظر: إعراب القرآن، للنحاس، تح: زهير زاهد، عالم الكتب، بيروت، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ط 2، 1405هـ، 1985م، 216/1، ومعاني القرآن، للفراء، عالم الكتب، بيروت، ط 3، 1403هـ، 1983م، 130/3، والجني الداني، ص 484، وارتشاف الضرب 1894/4.

وليست معمولة لشيء منه[1].

والجملة الاعتراضية يكثر مجيئها في كلام الله عز وجل، وفي كلام العرب، قال ابن جني في باب الاعتراض: «اعلم أنَّ هذا القبيل من هذا العلم كثير، وقد جاء في القرآن الكريم، وفصيح الشعر، ومنثور الكلام، وهو جارٍ عند العرب مجرىٰ التأكيد فلذلك لا يُشنَّعُ عليهم، ولا يُستنكَرُ عندهم أنْ يُعترَضَ به بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره، وغير ذلك مما لا يجوز الفصل فيه بغيره إلاَّ شاذّاً أو متأوَّلاً»[2].

ومن الأمثلة قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة النحل، الآية: 101] فقوله تعالىٰ: ﴿ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ﴾ جملة اعتراضية بين الشرط وجوابه، ومن الأمثلة - أيضًا – قول الشاعر: (طويل)

وقد أدركتْني - والحوادثُ جَمَّةٌ - أَسِنَّةُ قومٍ لا ضِعَافٌ ولا عُزْلِ[3]

فقوله: (والحوادث جَمَّة) جملة اعتراضية بين الفعل وفاعله.

وأمَّا الاعتراض بأكثرَ مِن جملة فقد وقع الخلاف بين النحاة على قولين:

القول الأول – جواز ذلك: وهو مذهب الزمخشري، وابن مالك، وابن هشام، وابن عقيل، والسلسيلي، وقد استدلوا علىٰ ذلك بشواهد سماعية

---

(1) ينظر: همع الهوامع 247/1.

(2) الخصائص، لابن جني، تح: محمد علي النجار، طبع الهيئة المصرية للكتاب، د ط، 1999م، 335/1.

(3) ينظر: الخصائص 308/1 – 309، 331، 336، والأمالي الشجرية 215/1، ومغني اللبيب 387/2.

كثيرة منها[1]:

- قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ﴾ [سورة النحل، الآيتان: 43 – 44]، حيث اعترضت الجملتان ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ بين ﴿نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ﴾، و﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ﴾[2].
- ومن الشواهد –أيضًا– قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا۟ وَّقَالُوا۟ قَدْ مَسَّ ءَابَآءَنَا ٱلضَّرَّآءُ وَٱلسَّرَّآءُ فَأَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩٥﴾ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾ أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآيات: 95 – 97]، حيث اعترضتْ أكثرُ مِن جملة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا﴾ وبينَ قولِهِ تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ﴾[3].

ومن الشواهد: قول زهير بن أبي سُلْمَىٰ[4]: (وافر)

لَعَمْرُ أَبِيكَ - والأنباءُ تَنْمِي ... وفي طُولِ المُعَاشَرَةِ التّقالِيْ
لقد بَالَيْتُ مَظْعَنَ أُمِّ أَوْفَى ... ولَكِنْ أُمَّ أَوْفَى لا تُبالِيْ

حيث جاءت جملتان معترضتان، هما: (والأنباءُ تنمي)، و(وفي طول

---

(1) ينظر: الكشاف 425/1 – 426، 530، 98/2، وشرح التسهيل، لابن مالك 378/2، ومغني اللبيب 394/2 – 395، والمساعد 53/2، وشفاء العليل 662/2.
(2) ينظر: شرح التسهيل 378/2.
(3) ينظر: الكشاف 98/2.
(4) البيت لزهير بن أبي سلمى، ينظر: شرح ديوانه، صنعة أحمد ثعلب، دار الكتب المصرية، 1373هـ، 1944م، ص 342، وشرح التسهيل 378/2، وشفاء العليل 552/2.

المعاشرة التقالي) بين القسم (لعمر أبيك)، وجوابه (لقد بالَيْتُ)[1].

القول الثاني – جواز الاعتراض بجملتين فقط: وهو قول أبي حيان الأندلسي، وتلميذه السمين الحلبي فهما يريان جواز الاعتراض بجملتين فقط، وأمَّا الاعتراض بأكثر من جملتين فلا يجوز، قال أبو حيان: «وَالصَّحِيحُ مَنْعُ الِاعْتِرَاضِ بِثَلَاثِ جمل وبأربع جمل»[2].

وقال السمين الحلبي: «وينبغي أن لاَّ يجوز الفصل بثلاث جمل، فضلاً عن أربع»[3].

والقول الراجح ما رجحه السلسيلي وهو جواز الاعتراض بجملتين فأكثر، لمجيء الشواهد في كتاب الله عز وجل، وفي لغة العرب.

المسألة التاسعة – دلالة كان وأخواتها على الحدث والزمان:

اختلف النحاة في دلالة (كان) وأخواتها علىٰ الحدث والزمان علىٰ أقوال هي:

القول الأول – أنها تدل على الزمان والحدث، وهو قول ابن خروف، وابن عصفور، وابن مالك، وابن الناظم، وابن أبي الربيع، والرضي، وأبي حيان الأندلسي، والسيوطي، والسلسيلي[4].

---

(1) ينظر: شرح التسهيل، لابن مالك 378/2.

(2) تفسير البحر المحيط 45/6.

(3) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، لأحمد بن يوسف الحلبي، تح: د. أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط 1، 1406هـ، 1986م، 186/6.

(4) ينظر: شرح جمل الزجاجي، لابن خروف الإشبيلي، تح: سلوىٰ محمد عمر عرب، جامعة أم القرىٰ، ط 1، 1418هـ، 417/1، وشرح جمل الزجاجي، لابن عصفور الإشبيلي، (الشرح الكبير)، تح: د. أنيس بدوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1424هـ، 2003م، 194/1، =

قال أبو حيان: «والمشهور والمنصور أنها تدل علىٰ الحدث والزمان، وأن الحدث مسند إلىٰ الجملة»[1].

القول الثاني – أنها لا تدل على الحدث، وإنما تدل علىٰ الزمن، ولهذا سُمِّيَتْ ناقصة، أي مسلوبة الدلالة علىٰ الحدث، وهذا مذهب المبرد، وابن السراج، وابن جني، وأبي البركات الأنباري، وابن يعيش، وابن برهان، والجرجاني[2].

يقول ابن يعيش: وأمّا (كَانَ) وأخواتُها؛ فهي من أفعالِ العِبارة واللفظِ؛ لأنّه تدخلها علاماتُ الأفعال من نحو: (قَدْ، والسينِ وسَوْفَ)، وتتصرّفُ تصرُّفَ الأفعال، نحو: كَانَ يَكُونُ، فهو كائنٌ وكُنْ ولاَ تَكُنْ، وليست أفعالًا حقيقةً, لأنّ الفعل في الحقيقة ما دلّ علىٰ حَدَثٍ وزمانِ ذلك الحدث، وكَانَ وأخواتُها موضوعةٌ للدلالة علىٰ زمان وُجودِ خبرها، فهي بمنزلة اسمٍ من

= وشرح التسهيل، لابن مالك، تح: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، دار هجر، ط 1، 1410هـ، 1990م، 338/1، وشرح ابن الناظم علىٰ ألفية ابن مالك، تح: د. عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، د ط، ص 137، والبسيط في شرح الجمل، لابن أبي الربيع، تح: عياد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م، ص 655، وشرح الرضي علىٰ الكافية، تقديمٌ وحواش وفهرسة: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م، 178/4 – 179، وهمع الهوامع في شرح جمع الجوامع، لجلال الدين السيوطي، ت: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م، 368/1، وشفاء العليل 308/1.

(1) الارتشاف 1151/3.

(2) ينظر: المقتضب 86/4، والأصول في النحو، لابن السراج 82/1، واللمع، لابن جني، تح: حامد المؤمن، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1405هـ، 1985م، ص 85، والإنصاف في مسائل الخلاف، لأبي البركات الأنباري، 826/2، وشرح المفصل، لابن يعيش، عالم الكتب، بيروت، د ط، 96/2، وشرح اللمع، لابن برهان 49/1، والمقتصد في شرح الإيضاح، لعبد القاهر الجرجاني، تح: كاظم بحر المرجان، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، 1982م، 398/1.

أسماء الزمان، يُؤْتَىٰ به مع الجملة للدلالة علىٰ زمن وجودِ ذلك الخبر، فقولُك: (كان زيدٌ قائمًا) بمنزلة قولك: (زيدٌ قائمٌ أمْسِ) وقولُك: (يكون زيدٌ قائمًا) بمنزلةِ (زيدٌ قائمٌ غدًا)، فثَبَتَ بما قلناه: أنّها ليست أفعالًا حقيقةً، إذ ليس فيها دلالةٌ علىٰ الفعل الحقيقيَ الذي هو المصدرُ، وإنّما هي مشبَّهةٌ بالأفعال لفظًا، وإذا كانت أفعالًا من جهة اللفظ، كان مرفوعُها كالفاعل، ومنصوبُها كالمفعول، ويُؤيِّد عندك أنّ مرفوعها ليس بفاعلٍ، وأنّ منصوبها ليس مفعولًا علىٰ الحقيقة. . »[1].

وقد رَدَّ ابن مالك علىٰ الجماعة القائلين بأنَّ كان وأخواتها تدل علىٰ زمن وقوع الخبر ولا تدل علىٰ حدث، وبَيَّنَ أنّ دعواهم باطلة من عشرة أوجه هي:

أحدها: «أن مدعي ذلك معترف بفعلية هذه العوامل، والفعلية تستلزم الدلالة علىٰ الحدث والزمان معًا، إذ الدال علىٰ الحدث وحده مصدر، والدال علىٰ الزمان وحده اسم زمان، والعوامل المذكورة ليست بمصادر ولا أسماء زمان، فبطل كونها دالة علىٰ أحد المعنيين دون الآخر.

الثاني: أن مُدَّعِي ذلك معترف بأنَّ الأصل في كل فعل الدلالةُ علىٰ المعنيين فحكمه علىٰ العوامل المذكورة بما زعم إخراج لها عن الأصل فلا يقبل إلا بدليل.

الثالث: أن العوامل المذكورة لو كانت دلالتها مخصوصة بالزمان لجاز أنْ تنعقد جملة تامة من بعضها ومن اسم معنىٰ، كما ينعقد منه ومن اسم زمان، وفي عدم جواز ذلك دليل علىٰ بطلان دعواه.

(1) انظر: شرح المفصل، لابن يعيش، عالم الكتب، بيروت، 96/2.

الرابع: أن الأفعال كلها إذا كانت علىٰ صيغة مختصة بزمان معين فلا يمتاز بعضها من بعض إلا بالحدث كقولنا: أهان وأكرم فإنهما متساويان بالنسبة إلىٰ الزمان مفترقان بالنسبة إلىٰ الحدث، فإذا فرض زوال ما به الافتراق وبقاء ما به التساوي لزم ألاَّ يكون بين الأفعال المذكورة فرق ما دامت علىٰ صيغة واحدة.

ولو كان الأمر كذلك لم يكن فرق بين كان زيد غنيًّا، واللفرق حاصل فبطل ما يوجب خلافه، ولو كان الأمر كذلك لزمَ تناقض قول من قال: أصبح زيد ظاعنًا وأمسىٰ مقيمًا لأنه علىٰ ذلك التقدير بمنزلة قوله: زيد قبل وقتنا ظاعن مقيم، وإنما يزول التناقض بمراعاة دلالة الفعلية علىٰ الإصباح والإمساء وذلك هو المطلوب.

الخامس: أن من جملة العوامل المذكورة (انفك) ولا بد معها من ناف، فلو كانت لا تدل علىٰ الحدث الذي هو الانفكاك، بل علىٰ زمن الخبر لزم أن يكون معنىٰ قولنا ما انفك زيد غنيّاً، ما زيد غنيّاً في وقت من الأوقات الماضية، وذلك نقيض المراد فوجب بطلان ما أفضىٰ إليه.

السادس: أن من جملة العوامل المذكورة: (دام) ومن شرط إعمالها عمل كان كونها صلة لِمَا المصدرية، ومن لوازم ذلك صحة تقدير المصدر في موضعها كقولك: جُدْ ما دُمْتَ واجدًا، أي: جُدْ مُدَّةَ دوامِكَ واجدًا، فلو كانت (دام) مجردة عن الحدث لم يقم مقامها اسم الحدث.

السابع: أن هذه الأفعال لو لم يكن لها مصادر لم تدخل عليها (أنْ) كقوله تعالىٰ: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [سورة الأعراف، من الآية: 20]، لأنَّ (أنْ) هذه وما وصلت به في تأويل المصدر، وقد جاء مصدرها صريحًا في قول الشاعر:

ببذل وحلم ساد في قومه الفتى وكونـك إيّـاه عليـك يسـير[1]

وقد حكىٰ أبو زيد في كتاب الهمز مصدر (فتئ) مُستعملاً (3) وحَكَىٰ غيره: ظللت أفعل كذا ظلولاً، وجاءوا بمصدر (كاد) في قولهم: لا أفعل ذلك ولا كيدًا، أي: ولا أكاد كيدًا، وكاد فعل ناقص من باب كان إلا أنها أضعف مِن كان، إذ لا يستعمل لها اسم فاعل واسم فاعل (كان) مستعمل، ولا يستعمل منها أمر، والأمر مِن كان مستعمل، وإذا لم يمتنع استعمال مصدر (كاد) وهي أضعف مِن (كان) فألاَّ يمتنع استعمال مصدر (كان) أحق وأولىٰ.

الثامن: أنَّ هذه الأفعال لو كانت لمجرد الزمان لم يغن عنها اسم الفاعل كما جاء في الحديث: «إنَّ هذا القرآن كائن لكم أجرًا وكائن عليكم وِزْرًا»[2].

وقال سيبويه:[3] قال الخليل: «هو كائن أخيك علىٰ الاستخفاف، والمعنىٰ كائن أخاك». هذا نصّه، وقال الشاعر:

وما كلّ مَن يُبْدي البَشاشةَ كائناً أخاك إذا لم تلفه لك مُنجدا[4]

---

(1) البيت من الطويل في شرح التسهيل 1/ 339، والتذييل والتكميل 4/ 135، ومعجم الشواهد، ص 158.

(2) ينظر: سنن الدارمي، كتاب فضائل القرآن 434/2.

(3) الكتاب 166/1.

(4) البيت من بحر الطويل وهو كالبيت السابق يحمل معنىٰ جميلا لشاعر مجهول.
ومعناه: ليس كل من يلقاك ضاحكًا مبتسما أخاً لك ما دمت لا تجده في وقت الشدة فالأخ المخلص من تجده في الملمات.
والشاهد فيه قوله: «كائنا أخاك» حيث استعمل اسم الفاعل من كان وأعمله عملها فدل هذا علىٰ أن كان تدل علىٰ الحدث لأن اسم الفاعل يدل علىٰ الحدث والوصف. ينظر: شرح التسهيل 1/ 340، والتذييل والتكميل 4/ 137، ومعجم الشواهد، ص 94.

لأن اسم الفاعل لا دلالة فيه على الزمان، بل هو دال على الحدث، وما هو به قائم، أو ما هو عنه صادر، ومثل ذلك قول الآخر:[1]

قضى اللهُ يا أسماءُ أنْ لستُ زائلا   أحبّك حتّى يُغْمِضَ العينَ مُغْمِضُ

أراد: لستُ أزال أحبك، فأعمل اسم الفاعل عمل الفعل.

التاسع: أنَّ دلالة الفعل على الحدث أقوىٰ مِن دلالته على الزمان، لأن دلالته على الحدث لا تتغير بقرائن، ودلالته على الزمان تغيير بالقرائن، فدلالته على الحدث أولى بالبقاء مِن دلالته على الزمان.

العاشر: أنَّ هذه الأفعال لو كانت مجردة عن الحدث، مخلصة للزمان لم يُبْنَ منها أمر كقوله تعالىٰ: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [سورة النساء، الآية: 135]، لأنَّ الأمر لا يُبْنَىٰ مما لا دلالة فيه على الحدث، وما ذهبتُ إليه في هذه المسألة مِن كون هذه الأفعال دالة على مصادرها هو الظاهر مِن قول سيبويه، والمبرد، والسيرافي، وأجاز السيرافي الجمع بين كان ومصدرها توكيدًا، ذكر ذلك في شرح الكتاب[2].

---

(1) البيت من بحر الطويل من قصيدة في الغزل الرقيق للحسين بن مطير بن مكمل الأسدي. ينظر: مجالس ثعلب 1/ 220، وشرح التسهيل 1/ 240، والتذييل والتكميل 4/ 137، وأوضح المسالك 169/1، ومعجم الشواهد، ص 204، وشرح التصريح 187/1.

(2) شرح التسهيل 338/1 – 340، وينظر: الكتاب: 1/ 46، والمقتضب 4/ 86، يقول المبرد: «وكونها أفعالاً صحيحة يقتضي أن تدلّ على الحدث كما يدل عليه ضرب»، وقال السيرافي في شرحه لكتاب سيبويه (2/ 292): «أوجه استعمالات كان ثلاثة:

1 - وقوع الحدث في الزمان الماضي.

2 - أن تكون بمعنى حدث.

3 - أن تكون زائدة، وقولنا أن تكون زائدة ليس المعني بذلك أن دخولها كخروجها في كل معنى وإنما يعني بذلك أنها ليس لها اسم لها اسم ولا خبر ولا هي لوقوع شيء مذكور ولكنها دالة على زمان وفاعلها كمصدرها وذلك قولك: زيد كان قائم أو زيد قائم كان تريد كان ذلك الكون.=

فإذا ثبت بالدلائل المذكورة أن هذه الأفعال ... علىٰ الحدث والزمان كغيرها من الأفعال، فليعلم أن سبب تسميتها نواقص إنما هو عدم كتفائها بمرفوع.

المسألة العاشرة – نفي الفعل المضارع بـ (لا) يفيد الحال والاستقبال:

للنحاة قولان في هذا وهما:

القول الأول - الفعل المضارع المنفي بـ (لا) يفيد الحال والاستقبال، وهو مذهب الجمهور، ومنهم سيبويه والسلسيلي[1].

القول الثاني – ذهب أصحابه إلى أنّ (لا) تُخلِّص المضارع للاستقبال، أي: تُفيد الاستقبال، وهو مذهب معظم المتأخرين ومنهم الزمخشري، وذكر أبو حيان أنه ظاهر مذهب سيبويه[2].

وقد رَدَّ ابن مالك علىٰ مَن يرىٰ أنَّ سيبويه يذهب إلىٰ أنّ (لا) تُخَلِّص الفعل المضارع للاستقبال فقال: «**وإذا نُفِيَ المضارع بـ (لا) لم يتعين الحكم باستقباله بل صلاحية الحال باقية، رُوي ذلك عن الأخفش نصًا، وهو لازم لسيبويه وغيره من القدماء**

= شرح التسهيل المسمىٰ: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، لمحمد بن يوسف بن أحمد، محب الدين الحلبي ثم المصري، المعروف بناظر الجيش (المتوفىٰ: 778 هـ)، دراسة وتحقيق: أ. د. علي محمد فاخر وآخرين، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط 1، 1428 هـ، 3/ 1088.

(1) ينظر: شرح التسهيل، لابن مالك 18/1 - 21، والمساعد علىٰ تسهيل الفوائد، لابن عقيل، تح د. محمد كامل بركات، جامعة أم القرىٰ، ط 2، 1422هـ، 2001م، 12/1، وشفاء العليل 104/1، وهمع الهوامع 34/1.

(2) ينظر: الأنموذج في النحو، لأبي القاسم الزمخشري ومعه شرح الأردبيلي، ت د. حسين عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب بالقاهرة، ص 189، والتذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، لأبي حيان الأندلسي، تح د. حسن هنداوي، جامعة الإمام محمد ابن سعود، ط 1، 1418هـ، 1997م، 85/1.

لاجتماعهم على صحة قول القائل: قاموا لا يكون زيدًا، بمعنى: إلا زيدًا، ومعلوم أنَّ المستثني مُنْشِئٌ للاستثناء، والإنشاء لا بد من مقارنة معناه للفظه، و(لا يكون) هنا استثناء فمعناه مقارن للفظه، فلو كان النفي بـ (لا) مُخَلِّصًا للاستقبال لم تستعمل العرب (لا يكون) في الاستثناء لمباينته الاستقبال، ومثل هذا الإجماع إجماعهم على إيقاع المضارع المنفي بـ (لا) في مواضع تنافي الاستقبال نحو: أتظن ذلك كائنًا أم لا تظنه؟ وأتحبه أم لا تحبه؟ ومالك لا تقبل وأراك لا تبالي، وما شأنك لا توافق؟ ومثل ذلك في القرآن كثير كقوله تعالى: ﴿ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ ﴾ [سورة المائدة، الآية:84]، و﴿ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ ﴾ [سورة التوبة، الآية: 92]، و﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ﴾ [سورة النحل، الآية: 78]، و﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة الحديد، من الآية: 8]، و﴿ مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ ﴾ [سورة نوح، جزء من الآية: 13]، و﴿ مَالِىَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ ﴾ [سورة النمل، الآية: 20]، و﴿ وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ﴾ [سورة يس، الآية: 22]، وهو في غير القرآن أيضًا كثير، ومنه قول الشاعر:

يرى الحاضرُ الشاهد المطمئن ... من الأمرِ ما لا يرى الغائب[1]

وقال آخر:

إذا حاجةٌ وَلّتْك لا تستطيعها ... فَخُذْ طَرفًا من غيرِها حين تَسْبِقِ[2]

وقال آخر:

كأن لم يكنْ بَينٌ إذا كان بعده ... تَلاقٍ ولكنْ لا إخالُ تلاقيا[3]

فابن مالك استشهد بشواهد كثيرة ليُثبتَ أنَّ مذهب سيبويه هو نفسه

(1) البيت من بحر المتقارب، ولم يُعرف قائله، وهو في شرح التسهيل 19/1.

(2) البيت من بحر الطويل، وهو للأعشىٰ في ديوانه، دار صادر، د ط، 1414هـ، 1994م، ص 240، وشرح التسهيل، لابن مالك 19/1، والتذييل والتكميل 88/1.

(3) شرح التسهيل، لابن مالك: 91/1، والبيت من بحر الطويل، وقائله ابن الدمينة ولم يُنسب.

مذهب الجمهور.

والراجح ما ذهب إليه الجمهور- ومنهم السلسيلي – أنّ الفعل المضارع المنفي بـ (لا) يفيد الحال والاستقبال، لوجود الأدلة القاطعة المثبتة ذلك.

المسألة الحادية عشرةَ – عامل الجزم في جواب الطلب ليس (إنْ) مقدَّرة:

الفعل المضارع يُجزم بأداة من أدوات الجزم المشهورة في كتب النحو بتفصيلاتها، وأمَّا إذا كان جواب طلب، كنحو:(أَكْرِمْني أُكْرِمْكَ) فعامل الجزم مختلف فيه علىٰ مذاهبَ أربعةٍ هي:

المذهب الأول – الجزم بالطلب؛ لأنه تضمن معنىٰ الشرط، فضَمَّنَ: (زُرْني أُكْرِمْكَ) معنىٰ: (إنْ تزرني أُكْرِمْكَ) وقد يكون هذا الطلب أمرًا أو استفهامًا أو عرضًا أو تحضيضًا، وهو مذهب الخليل، وسيبويه، والأخفش، والمبرد، وابن السراج، وابن خروف، واختاره المالَقي، وابن مالك، والرضي، والزمخشري، وابن يعيش، والسلسيلي[1].

قال سيبويه: «هذا باب من الجزاء ينجزم فيه الفعل إذا كان جوابًا لأمر أو نهي أو استفهام أو تمنّ أو عرض، فأما ما انجزم بالأمر فقولك: ايُتني آتِك، وما انجزم بالنهي فقولك: لا تفعل يكن خيرًا لك... وإنما انجزم هذا الجواب، كما انجزم جواب (إنْ تأتني) بـ (إنْ تأتني)؛ لأنهم جعلوه معلقًا بالأول غير مستغن عنه إذا أرادوا الجزاء، كما أنَّ (إنْ تأتِني) غيرُ مستغنية عن (آتِك).

(1) ينظر: شرح الكافية الشافية 129/2، ومغني اللبيب، ص 229، والكتاب 93/3 – 94، ومعاني القرآن، للأخفش 243/1، والمقتضب 82/2، والأصول، لابن السراج 176/2، وشفاء العليل 932/2، وهمع الهوامع 317/2، ورصف المباني، ص 421، وشرح الرضي علىٰ الكافية 122/4، 47/7- 48.

وزعم الخليل أنَّ هذه الأوائل كلها فيها معنىٰ (إنْ)، فلذلك انجزم الجواب؛ لأنه إذا قال: ائتني آتِكَ، فإن معنىٰ كلامه إنْ يكن منك إتيانٌ آتِكَ...»[1].

المذهب الثاني – أنَّ الطلب بأنواعه ناب مناب الشرط، أي: حُذفت جملة الشرط، وأُنيبت هذه في العمل منابها، فالأصل عندهم في نحو: أَطِعِ اللهَ يغفرْ لك، هو نفسه: إنْ تُطِعِ اللهَ يغفرْ لك، فحُذفتْ (إنْ تُطِعْ) وأُقِيمَ (أَطِعْ) مقامها، ونظير ذلك قولهم: ضربًا زيدًا، فإنَّ (ضرْبًا) ناب مناب (اضْرِبْ)، فعَمِلَ النصبَ في زيدًا، وهو مذهب الفارسي، والسيرافي وصححه ابن عصفور، وضُعِّفَ بأنَّ الطلبَ لا يؤدي معنىٰ الشرط[2].

المذهب الثالث – أنَّ الفعل مجزوم بلام مقدرة، فإذا قال: (أَلاَ تنزلُ عندنا نُكْرِمْكَ) فتقديره: (لِنُكْرِمْكَ) وهو مذهب المغاربة، وهو اختيار أبي حيان بقوله: «إنه مجزوم بشرط مقدر دل عليه ما قبله وهذا الذي نختاره»[3].

المذهب الرابع – أنه مجزوم بشرط مقدر دل عليه ما قبله، وهذا مذهب أكثر المتأخرين، كابن الناظم، وابن هشام، والأشموني[4].

وقد ردَّ ابن مالك مذهب أكثر المتأخرين فقال: «وأكثر المتأخرين يَنسبون

(1) الكتاب 93/3 – 94.

(2) ينظر: المسائل المنثورة، لأبي علي الفارسي، تح د. شريف النجار، دار عمان، ط 1، 1424هـ، 2004م، ص 164 – 165، وشرح الجمل، لابن عصفور 117/2، ومغني اللبيب، ص 229، وارتشاف الضرب 419/2.

(3) الارتشاف 1684/4، وينظر: همع الهوامع 317/2.

(4) ينظر: شرح ابن الناظم علىٰ الألفية، ص 683، وشرح الكافية الشافية 129/2، وأوضح المسالك 187/4، والمغني، ص 229، وشرح الأشموني علىٰ الألفية 221/3، وارتشاف الضرب 419/2، وهمع الهوامع 317/2.

جزم جواب الطلب بـ (إنْ) مقدَّرة، والصحيح أنه لا حاجة إلىٰ تقدير لفظ (إنْ) بل تضمُّنُ لفظ الطلب لمعناها مُغْنٍ عن تقدير لفظها كما هو مُغْنٍ في أسماء الشرط، نحو: (مَن يأتِنِي أُكْرِمْهُ)، وهذا مذهب الخليل وسيبويه»[1].

والراجح ما اختاره السلسيلي وهو المذهب الأول، أي: الجزم بالطلب، لأنه لا تكلف فيه، فلا داعي لتقدير أداة الشرط (إنْ) أو (لِ).

المسألة الثانية عشرة – تصغير الترخيم لا يختص بالأعلام:

في هذه المسألة قولان:

القول الأول: تصغير الترخيم لا يَختص بالأعلام، بل جائز في الأعلام وغيرها، كـ (أزْهَر)، و(مُنطلِق)، فيقال فيهما: (زُهَيْر)، و(طُلَيْق)، وهو مذهب البصريين، ومنهم السلسيلي[2].

القول الثاني: تصغير الترخيم مختص بالأعلام، كـ (حارث)، و(أَسْوَد) فيقال فيهما: حُرَيْث)، و(سُوَيْد)، وهو مذهب الفراء، وثعلب، وعُزِي للكوفيين[3].

«ولا يخص الأعلام، خلافا للفراء وثعلب، وعُزِيَ للكوفيين؛ فلا يجوز في حارث، غير علم، إلاَّ حُوَيْرِث؛ وأجاز ذلك البصريون، فتقول عندهم: حُرَيْث علمًا كان أو غيره، ويشهد لهم قول العرب: يَجْرِي بُلَيْق ويَذُمُّ؛ وهو

(1) شرح الكافية الشافية 129/2.

(2) ينظر: همع الهوامع 354/3.

(3) ينظر: تسهيل الفوائد، ص 289، المساعد علىٰ تسهيل الفوائد، لبهاء الدين بن عقيل، تح د. محمد كامل بركات، منشورات جامعة أم القرىٰ (دار الفكر، دمشق - دار المدني، جدة)، ط 1، 1400 - 1405 هـ، 530/3، وشفاء العليل 1062/3، وهمع الهوامع 354/3.

تصغير أَبْلَق»[1].

وأيضًا ما ذكره السلسلي مِن أنه حُكي عن العرب في مثل من أمثالهم: (عَرَفَ حُمَيْقٌ جَمَلَهُ)، تصغير أحمق، وهو ليس بعلم[2].

والمترجح ما ذهب إليه البصريون - والسلسيلي منهم - جوازُ تصغير الترخيم سواء كان مختصّاً بالأعلام أو بغيرها، لوجود شواهد علىٰ ذلك.

المسألة الثالثةَ عشرةَ - دلالة (إلىٰ) علىٰ غير الانتهاء:

الأصل في (إلىٰ) أنْ تكون لانتهاء الغاية، تقول: جئتُ إليك، أي: نهاية مجيئي إليك، قال تعالىٰ: ﴿وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ﴾ [سورة النمل، الآية:33]، أي: مُنْتَهٍ إليكِ، قال سيبويه: «وأمَّا (إلىٰ) فمُنتهَىٰ لابتداء الغاية، تقول: مِن كذا إلىٰ كذا»[3]، وقال المبرد: «وأمَّا (إلىٰ) فإنما هي للمُنتَهَىٰ، أَلَا ترىٰ أنك تقول: ذهبتُ إلىٰ زيد، وسرتُ إلىٰ عبد الله، ووكلتُكَ إلىٰ الله»[4].

وقد وقع خلاف بين النحاة في دلالة (إلى) على غير الانتهاء على أقوال منها:

القول الأول: أنَّ (إلى) قد تخرج من معنى الانتهاء إلى معنى المصاحبة، أي: بمعنىٰ مع، وهو مذهب الكوفيين، والزجاجي، وابن مالك، وابن الناظم، وابن هشام، والأشموني، والسلسيلي، وزاد ابن مالك وبعض شراح الألفية أنه قد تخرج إلىٰ الظرفية والتبيين[5].

(1) المساعد علىٰ تسهيل الفوائد، 530/3.

(2) ينظر: شفاء العليل 1062/3.

(3) الكتاب 310/2.

(4) المقتضب 139/4.

(5) ينظر: شرح الرضي علىٰ الكافية 273/4، وشرح التسهيل، لابن مالك 141/3، ومغني اللبيب، =

وحجتهم في ذلك: أنّ حروف الجر تتعاقب فيما بينها، وينوب بعضها عن بعض، كقوله تعالىٰ: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [سورة الصف، من الآية:14]، أي: مع الله، قال الفراء: قال المفسرون: أي: مع الله، وهو وجه حسن، قال: وإنما تجعل (إلىٰ) كـ(مع)، إذا ضَمَمْتَ شيئاً إلىٰ شيء، كقول العرب: الذود إلىٰ الذود إبل، أي: مع الذود، قال: فإن لم يكن ضَمٌّ لم تكن (إلىٰ) كـ(مع)، فلا يقال في: مع فلان مال كثير: إلىٰ فلان مال كثير[1].

وقال المرادي: «وكون (إلىٰ) بمعنىٰ (مع) حكاه ابن عصفور، عن الكوفيين، وحكاه ابن هشام عنهم، وعن كثير من البصريين، وتأويل بعضهم ما ورد من ذلك علىٰ تضمين العامل، وإبقاء (إلىٰ) علىٰ أصلها والمعنىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾: من يضيف نصرته إلىٰ نصرة الله، و(إلىٰ) في هذا أبلغ مِن (مع)، لأنك لو قلت: مَن ينصرني مع فلان، لم يدل علىٰ أنّ فلاناً وحده ينصرك، ولا بد، بخلاف إلىٰ، فإن نصرة ما دخلت عليه محققة واقعة، مجزوم بها، إذ المعنىٰ علىٰ التضمين: مَن يضيف نصرته إلىٰ نصرة فلان»[2].

القول الثاني: **أنها لا تخرج عن معنى الانتهاء**، وهو مذهب سيبويه، وابن جني، والزمخشري، وابن يعيش، والمرادي، وأبي حيان، وغيرهم[3].

= ص 58، والجني الداني، ص 386، ومعاني الحروف، للزجاجي، ص 65، وشرح الألفية، لابن الناظم، ص 363، وأوضح المسالك 47/3، وشرح الأشموني 73/2، وشفاء العليل في إيضاح التسهيل، للسلسيلي 655/2.

(1) ينظر: الجني الداني، ص 386.

(2) الجني الداني، ص 386.

(3) ينظر: الكتاب 231/4، والخصائص، لابن جني 309/2، والكشاف 366/1، والمفصل، للزمخشري، ص 283، وشرح المفصل، لابن يعيش، عالم الكتب، بيروت، 15/8، والجني الداني، ص 386.

قال المرادي: «واعلم أنَّ أكثر البصريين لم يُثبتوا لها غير معنى انتهاء الغاية، وجميع هذه الشواهد عندهم متأوَّل»[1].

وقد جمع المرادي معاني (إلى) فكانت ثماني معانٍ، هي:

الأول: انتهاء الغاية في الزمان، والمكان، وغيرهما، وهو أصل معانيها.

الثاني: أن تكون بمعنى مع، كقوله تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ أي: مع الله.

الثالث: التبيين، قال ابن مالك: هي المتعلقة، في تعجب أو تفضيل، بحُبٍّ أو بُغْضٍ، مبينةً لفاعليةِ مَصحوبها، كقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ [سورة يوسف، الآية:33].

الرابع: موافقة اللام، مَثَّلَهُ ابنُ مالك بقوله: ﴿وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ﴾ [سورة النمل، من الآية:33]، لأن اللام في هذا هي الأصل، وبقوله تعالى: ﴿وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [سورة يونس، الآية:25]، وقال بعضهم إلى في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ﴾ [سورة النمل، جزء من الآية:33] لانتهاء الغاية، على أصلها، والمعنى: والأمرُ مُنْتَهٍ إليك.

الخامس: موافقة في، ذَكره القُتَبِي – أي ابن قتيبة –، وابن مالك، كقول النابغة:

فلا تَتْرُكَنّي، بالوعيدِ، كأنَّني   إلى الناسِ، مَطْلِيٌّ به القارُ، أَجْرَبُ[2]

أي: في الناس.

(1) الجني الداني، ص 389.

(2) ينظر: ديوان النابغة الذبياني، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ص 73، وأدب الكاتب، ص 506، والجني الداني، ص 387، ورصف المباني، ص 169، ومغني اللبيب، ص 79، وشرح شواهد المغني، ص 223، والأزهية، ص 283، وخزانة الأدب 137/4.

السادس: موافقة مِن، كقول عمرو بن أحمر:

تقولُ، وقد عالَيْتُ بالكُورِ، فَوْقَها   أَيُسْقَى، فلا يُرْوَى إِلَيَّ، ابنُ أَحْمَرَا؟[1]

أي: مني، هذا قول الكوفيين والقُتَبي، وتبعهم ابن مالك وخُرِّجَ علىٰ التضمين، أي: فلا يأتي إليَّ الرَّوَاءُ.

السابع: موافقة عند، كقول أبي كبير الهذلي:

أم لا سبيلَ إلى الشباب، وذِكْرُهُ   أَشْهَى إليَّ مِنَ الرَّحِيقِ، السَّلْسَلِ[2]

أي عندي.

الثامن: أنْ تكون زائدة، وهذا لا يقول به الجمهور، وإنما قال به الفراء، واستدل بقراءة مَن قرأ ﴿فَٱجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوَىٰ إِلَيْهِمْ﴾ بفتح الواو، وخُرِّجَتْ هذه القراءة علىٰ تضمين تَهْوَىٰ معنىٰ: تَمِيل[3].

فالسلسيلي مذهبه مخالف لمذهب الجمهور، وهو أنَّ (إلىٰ) قد تخرج من معنىٰ الانتهاء إلىٰ معنىٰ المصاحبة، للأدلة المسموعة، وإذا دلت قرينة علىٰ ذلك، وذلك بأن يكون ما بعد (إلىٰ) داخلاً فيما قبلها نحو: اجتمع مالك إلىٰ مال زيد، أي: معه، وهذا ما جعل الفراء يكون غاية في الدقة عند قوله: «وإنما يجوز أنْ تَجعل (إلىٰ) موضع (مع) إذا ضممتَ الشيء إلىٰ الشيء مما لم يكن معه»[4].

(1) ينظر: ديوانه، ص84، ومغني اللبيب، ص 79، وشرح شواهد المغني، ص 225، والجنى الداني، ص 388، وارتشاف الضرب 450/2.

(2) ينظر: ديوان الهذليين 89/2، ومغني اللبيب، ص 79، وشرح شواهد المغني، ص 226، والجنى الداني، ص 389.

(3) الجنىٰ الداني، ص 385 – 389 (بتصرف يسير).

(4) معاني القرآن 218/1.

المسألة الرابعةَ عشرةَ: حذف المخصوص بالمدح أو الذم:

لنحاتنا في حذف المخصوص بالمدح أو الذم مذهبان:

المذهب الأول – جواز حذف المخصوص بالمدح أو الذم، إذا دل عليه دليل، وهو مذهب أكثر النحاة(1).

المذهب الثاني – عدم جواز حذف المخصوص بمدح أو ذم إلا إذا تقدم ذكره، وهو مذهب ابن مالك، وبعض شراح الألفية كابن الناظم، وابن عقيل، والأشموني، وبعض شراح التسهيل كالسلسيلي(2).

قال ابن يعيش: «الأصل أن يُذْكَر المخصوص بالمدح أو الذمّ للبيان، إلَّا أنه قد يجوز إسقاطه وحذفُه إذا تقدّم ذكره، أو كان في اللفظ ما يدل عليه. وأكثرُ ما جاء في الكتاب العزيز محذوفًا. قال الله تعالىٰ: ﴿نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [سورة ص، الآية: 44]، والمراد: أيُّوبُ عليه السلام، ولم يذكره لتقدّم قصّته. وقال: ﴿وَٱلْأَرْضَ فَرَشْنَٰهَا فَنِعْمَ ٱلْمَٰهِدُونَ﴾ [سورة الذاريات، الآية: 48]، أي: فنعم الماهدون نحن، وقال تعالىٰ: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ [سورة المرسلات، الآية: 23]، أي: نحن، وقال: ﴿وَلَنِعْمَ دَارُ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة النحل، الآية:30]، أي: دارهم. وقال: ﴿فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ﴾ [سورة الرعد، الآية: 24]، أي: عقباهم. وقد جاء مذكورًا، قال: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا۟﴾ [سورة البقرة، الآية: 90]، فـ (أنْ يكفروا) في موضع رفع بأنّه

(1) ينظر: المقتضب 140/2، والتبيان في إعراب القرآن 348/2، 356، وشرح المفصل، لابن يعيش 135/7، وشرح الرضي على الكافية 237/4، وارتشاف الضرب 2053/4، وأوضح المسالك 280/3، وهمع الهوامع 28/3.

(2) ينظر: شرح التسهيل 16/3، وشرح الألفية، لابن الناظم، ص 473، وشرح ابن عقيل 167/2، وشرح الأشموني على الألفية 290/2، وشفاء العليل 591/2، وارتشاف الضرب 2052/4.

المخصوص بالذمّ، أي: كُفْرُهم، وفي جواز حذفه دلالةٌ علىٰ قوةِ مَن اعتقد أنه مرفوع بالابتداء، وما تقدّم الخبر؛ لأن المبتدأ قد يحذف كثيرًا إذا كان في اللفظ ما يدلّ عليه، وأمّا حذف المبتدأ والخبر جميعًا فبعيدٌ، فاعرفه»[1].

- **الخاتمة:**

الحمد لله وكفىٰ، والصلاة والسلام علىٰ عبده المصطفىٰ، صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وصحبه ومن اهتدىٰ، أما بعد:

ففي هذا الموضع نصل إلىٰ خاتمة البحث مع عالم جليل من علماء النحو المغمورين الذين اندثرتْ أخبارهم مع مرور الأيام والشهور والأعوام، ولكن بقيت لهم آراء مبثوثة في كتب النحو، ككتب أبي حيان الأندلسي، وأيضًا ما يَظهر من تحقيق للمخطوطات، كتحقيق مخطوط بعنوان (شفاء العليل في إيضاح التسهيل، للسلسيلي) الذي قام بتحقيقه الدكتور: الشريف عبد الله علي الحسيني البركاتي، ونشرته المكتبة الفبصلية، وبهذا التحقيق ظهر الكثير من آراء السلسيلي.

هذا وقد أثمر البحث عدة نتائج من أهمها:

- كشف البحث عن شخصية السلسيلي النحوية الفذة، حيث كانت له آراء استقل بها، وله آراء كثيرة وافق فيها سيبويه والبصريين، وآراء خالفهم فيها.
- أسلوبه واضح جيد، ومنهجه يتسم بالموضوعية، فهو يختار بدليل، ويرد علىٰ الآراء الأخرىٰ بدليل.

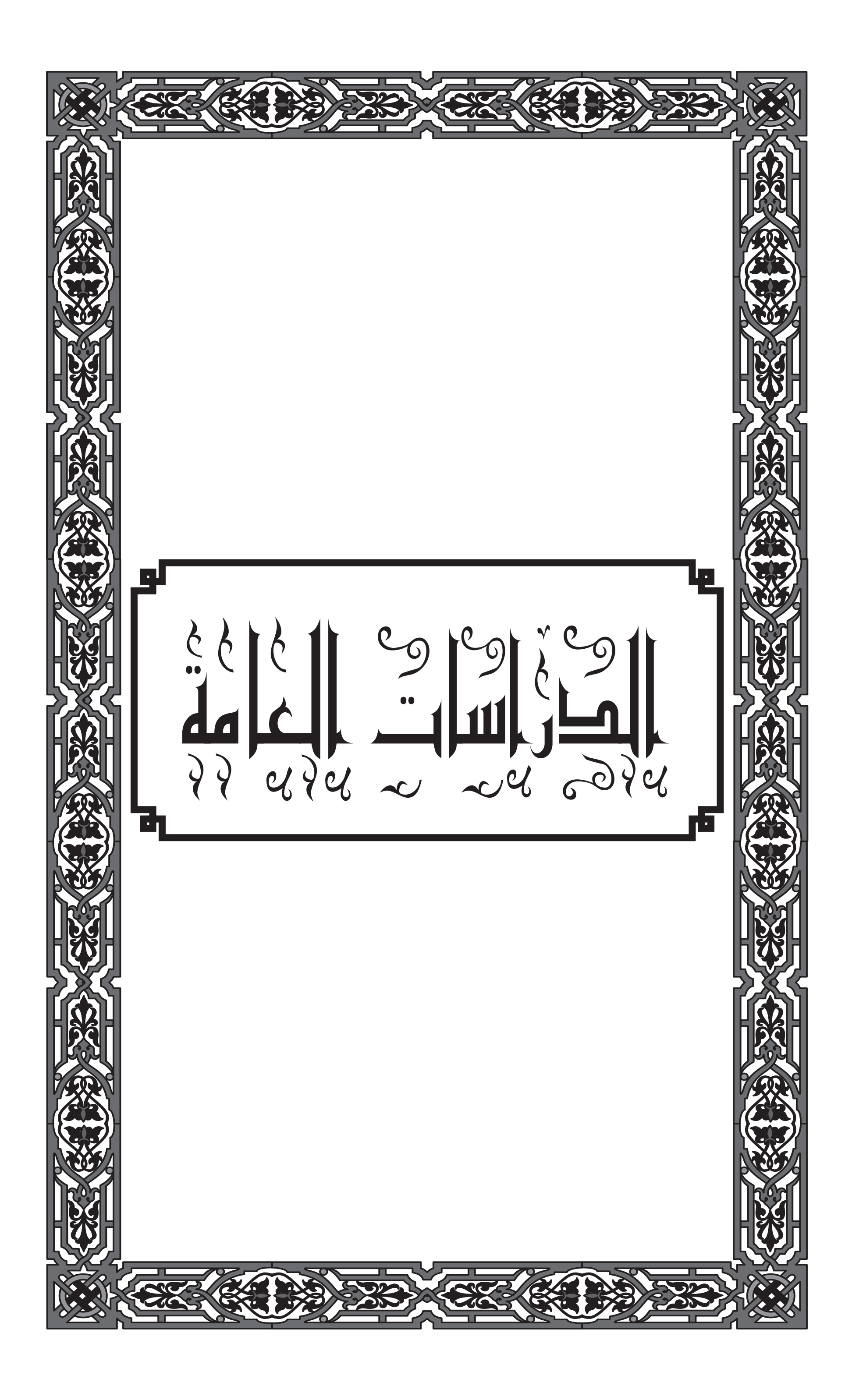
---

(1) شرح المفصل، لابن يعيش 7/137-138.

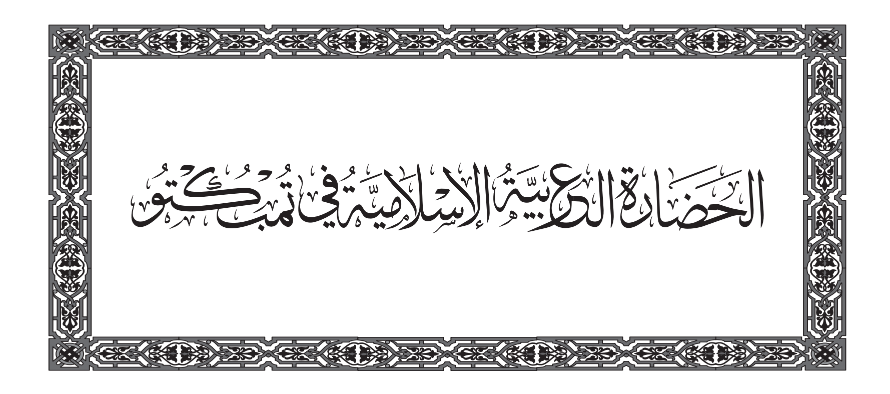
- كشف البحث عن تأثر السلسيلي بإمام النحو سيبويه، حيث أفاد من كتاب سيبويه إفادة خاصة ومن كتب علماء النحو إفادة عامة.
- تأثر بابن مالك فكان مثله معتمدًا في آرائه النحوية علىٰ القرآن والحديث والشعر والأمثال.
- مال السلسيلي إلىٰ التيسير والتسهيل في المسائل النحوية، والبعد عن التكلف والتعقيد والتأويل.
- ظهر في هذا البحث – ومن خلال الرجوع إلىٰ كتابه شفاء العليل في إيضاح التسهيل - ما تميز به السلسيلي من أمانة علمية تدل علىٰ تحري الدقة في النقل وعزو الأقوال إلىٰ أصحابها، بل ظهر في كتابه بعض الشواهد الشعرية التي لا تراها في غيره.

هذه بعض النتائج التي توصلتُ إليها من خلال هذا البحث، والله أسأل الإخلاص لوجهه والقبول والثواب والنفع لي ولطلاب العلم بهذا العمل المتواضع، وأنْ يجعله في ميزان حسناتي وأنْ يتجاوز عن سيئاتي إنه هو الغفور الرحيم.

سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك.



الدراسات العامة



الحضارة العربية الإسلامية في تمبكتو

د. عامر عمر سلام
جامعة زوارة، ليبيا

تقديم:

يتناول هذا البحث الحضارة العربية الإسلامية في مدينة تمبكتو الإفريقية، حيث إن هذه المدينة كانت تحسب من ضمن المساحة الجغرافية لمنطقة بلاد بالسودان الغربي.

وقد تضمن هذا البحث الحديث عن تأسيس مدينة تمبكتو، من الناحية التاريخية، وكذلك في المصادر العربية، وبيان النشاط التجاري لهذه المدينة الذي ارتبط بالنشاط التجاري للمنطقة المحيطة بها، خاصة تجارة الذهب والملح، كما تطرق إلى النشاط العلمي لهذه المدينة، المتمثل في مدارسها، ومكتباتها، ورحلات العلماء منها وإليها، وذكر البعض من علمائها، ثم بيان أثر هذه المدينة العظيم في انتشار الإسلام في المنطقة بالإضافة إلى بعض الكتب التي كانت تدرس في مراكزها العلمية.

وقد اشتمل البحث على مقدمة، وخاتمة، كما اعتمد على العديد من

المصادر والمراجع.

تأسيس مدينة تمبكتو:

تقع مدينة تمبكتو على ضفة نهر النيجر تحفها الصحراء، مُصرت في العهد الإسلامي، أواخر القرن الخامس الهجري. قام بإنشائها «قبائل طوارق مغشرن»[1] أثر انتشار الإسلام في مناطق السودان الغربي. وكانت في بداية تأسيسها عبارة عن قرية صغيرة يؤمها الطوارق في ترحالهم وحلهم، فجعلوا منها خزانة لمتاعهم ومحاصيلهم، ونتيجة للازدهار الاقتصادي توسعت وأصبحت مسلكا للسالكين في خروجهم وإيابهم. ونسب المؤرخ السعدي تسمية المدينة بهذا الاسم نسبة إلى وظيفتها السكانية الأولى على اعتبارها مخزن حسبما هو معروف في لغة الطوارق. وقد ربط البعض تسميتها بمن كان يحرسها حينها والمدعو «تيبوتوالي»، ثم تحول اسمها إلى تونبوتو وقد لفظها العرب تمبكتو[2]. أما مصادر التاريخ السوداني فقد وردت فيه باسم تنبكت ربما كان اختصار للفظها ولسهولة تسميتها[3]. وتظهر أطلالها اليوم على مسيرة عشرة أميال تقريبا جنوبا للمدينة الحالية[4].

تمبكتو في التاريخ الإسلامي:

أصبحت مدينة تمبكت بعد أن صارت من الأمصار الإسلامية رهينة بالظروف السائدة في منطقة السودان الغربي والتي كانت تتأثر بقوة الممالك

(1) السعدي، عبد الرحمن بن عبد الله، تاريخ السودان، ص20-21.

(2) دريد عبد القادر، تاريخ الإسلام في إفريقية جنوب السودان، ص284.

(3) انظر أحمد بابا التنبكتي،و نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص 70، ومحمود كعت التنبكتي، تاريخ الفتاش، ص178.

(4) دائرة المعارف الإسلامية ،ص48.

والملوك. وقد بقيت تحت سيطرة دولة مالي ما يقرب من مائة عام 737-837هـ/1336/1433م والتي أوكلت أمرها إلىٰ صنهاجة المتمثلة في شخص رجل اسمه محمد نض. أما بعد هذه الفترة فقد شهدت تمبكتو فترة من الفوضىٰ وعدم الاستقرار؛ نتيجة لوقوعها تحت سيطرة الطوارق، وقد كان الطوارق يحبذون السكنىٰ في البراري فقد قرر سلطان الطوارق حينها» آكل» إبقاء تمبكتو تحت إشراف صنهاجة واستمر محمد نض الصنهاجي يدير المدينة. ونتيجة لهذا الاتفاق بين محمد نض وملك الطوارق (آكل) تم الاتفاق علىٰ تقسيم إيرادات تمبكتو- المتحصلة من التجارة والموارد الأخرىٰ- بينهما بواقع الثلث للمدينة والثلثين لملك الطوارق.الا إن هذا الأمر تغير بعد وفاة محمد نض وآكل، وتولىٰ الأمر عمار ابن آكل فقد اثر السيطرة علىٰ الموارد جميعها لنفسه واتبع سياسة الشدة والعنف مع أهل تمبكتوالذين ذاقوا في عهد عمار هذا صنوف الاضطهاد، وبدأ الناس يخرجون من ديارهم قهرًا وعنوة.

إلا أن هذا الأمر لم يرق لعمر بن محمد بن نض، الذي خلف أباه محمد في إدارة شؤون البلاد، فاتخذ خطة تعتمد علىٰ مفاتحة ملك سنغاي، وهي مملكة مجاورة لمالي حثه علىٰ دخول تمبكتو والسيطرة عليها ذاكرا له الحالة التي وصلت إليها المدينة في ضل حكم عمار بن آكل مقللا من خطورته[1]. وبناء علىٰ تلك المعلومات جمع الملك سن بن علي ملك سنغاي قواته وقادته وزحف علىٰ تمبكتو، وتمكن من السيطرة عليها ففر حاكمها الصنهاجي وسلطان الطوارق. بعدها عاشت المدينة عهدا جديدا نحت سلطة سلطان دولة سنغاي وقد بدا هذا العهد بالشدة والعنف مما أدىٰ

(1) انظر: السعدي، تاريخ السودان ،ص22 ومابعدها، دائرة المعارف الاسلامية، 46/10.

إلى الخراب والدمار للمدينة من جديد[1].

وقدم مؤلف كتاب السودان تفصيلا لما لقته هذه المدينة على يد سن بن علي والذي تسلط وتجبر عليها حتى وفاته عام 1492م فقد وصفه الكاتب بأنه كان «حاكما ظالما فاسقا متعديا متسلطا سفاكا للدماء». وقد تحدث على جانب من سياسته الظالمة للمدينة وأهلها فقال: دخل إلى تمبكت فعمل فيها فسادا عظيما جسيما فحرقها وكسرها وقتل فيها بشرا كثيرا[2]، أما معاملته للعلماء فقد أهانهم وقتل من بقى منهم بتنبكت علما إن الملك آكل سلطان الطوارق كان قد أنقذ عدد منهم قبل دخول هذا السلطان الجائر إليها، فقد احضر ألف جمل لحمل علماء وفقهاء جامع سنكري وقصد بهم بير[3].

وقد علل المؤرخ السعدي سياسة سن بن علي العدوانية تجاه أهل تمبكتو فقد اتهمهم بربط علاقة ودية وحبية وخاصة مع الطوارق[4].

توفى سن بن علي سنة 898هـ / 1492م وتتابع سلاطين سنغاي على حكم تمبكتو باعتبارها جزءا من أراضي سنغاي وتحت سيطرتها. وقد تميزت فترة حكم هولا السلاطين لتنبكتو بعلاقة سيئة كانت قائمة بين هؤلاء السلاطين والممالك المجاورة خاصة ملوك مراكش،وقد كانت لهذه العلاقة السيئة أثار سلبية على هذه المدينة وقد بدا ذلك منذ عام 953هـ أيام حكم السلطان اسيكا اسحق،فقد كتب إليه احمد الكبير سلطان

(1) انظر :السعدي،تاريخ السودان،ص 22-24.
(2) انظر : السعدي ،تاريخ السودان،ص22-24.
(3) عبد الرحمن زكي،تاريخ الدول الإسلامية السودانية،ص 125.
(4) المصدر السابق،64-65.

مراكش بأن يسلمه معدن تفاز[1]، باعتباره من جملة المعادن التي يختص بيت مال المسلمين بخراجها المستفاد والإمام فيها النظر والاجتهاد .وقد حدد السلطان احمد الخراج المطلوب بان يكون مثقالا على كل جمل من سائر الإبل التي ترده وتؤمه وكل الجهات[2]، معللا الأهمية المتتالية من هذا الخراج ضمن رسالة أرسلها إلى ملك سنغاي قائلا له «وقصدنا بما يحصل من ذلك صرفه إن شاء الله في سبيل الله للغزو والجهاد وفي أرزاق العساكر والأجناد التي جعلناها لقتال عدو الله والدين ولتكن له بالمرصاد واعددنا للدفاع عن كلمة الإسلام وحماية البلاد»[3] وقد كان رد اسكيا اسحق على هذه الرسالة ردا ساخرا.

ولكي يثبت اسيكا ما قال وفي استعراض لقوة دولة سنغاي بعث بحملة إلى مدينة درعه المراكشية مؤلفة من إلفي راكب من رجال الطوارق الأشداء وأوصاهم بالإغارة على سوق المدينة، مع عدم التعرض لأرواح الناس، فدخلوا المدينة فاخذوا كل ما وجدوه في طريقهم دون التعرض للأرواح، وقفلوا راجعين في استعراض للقوة[4].

لكن تلك الحملة لم تثن سلطان مراكش على المطالبة بالخراج والسيطرة على ملح تفاز، ففي عام1557م أرسل سلطان مراكش كتيبة استطلاع وكلفها بالتعرف على مواقع الملح في المنطقة من اطلي وتفاز وقد تم قتل عددا من الجماعات التي كانت تعمل في استخراج الملح. ونتيجة لهذا الوضع أمر

---

(1) م.ن،ص،65.

(2) م.ن،ص99.

(3) نقلا عن،دريد عبدالقادر،تاريخ الاسلام في افريقية،ص317وما بعدها.

(4) السعدي،تاريخ السودان،ص99-100.

السلطان اسكيا اسحق بالبحث عن الملح في مناطق أخرىٰ وقد تم الحفر في تفاز الغلان التي تقع جنوب تلك المدن[1].

وبعد وفاة السلطان اسكيا اسحق سلطان سنغاي جدد سلطان مراكش احمد الذهبي وهو- خليفة سلطان مراكش احمد الكبير- طلبه في دفع الخراج علىٰ ملح تفاز لسنة واحدة فأجاب طلبه السلطان اسكيا داوود وقام بإرسال عشرة ألاف ذهبا وعطية مجزية،[2] وكان هذا العمل بادرة حسن نية أدت إلىٰ تحسن في العلاقات بين الطرفين وان كان ذلك لفترة قصيرة إذ سرعان ما بدا سلطان مراكش في التخطيط للسيطرة علىٰ السودان الغربي وضمه تحت سيطرته.

وقد اعتمدت خطة سلطان مراكش علىٰ إرسال العيون إلىٰ مدن وقرىٰ سنغاي للتعرف عن الأوضاع العامة السائدة فيها وكذلك التعرف علىٰ القوة العسكرية لسلطانها. وقد عملت هذه العيون في الخفاء والكتمان الشديد وكانت تعمل تحت ستار رُسل حملت الهدايا إلىٰ السلطان الحاج محمد.

وبعد عودة هذه الرُسل بأخبارها إلىٰ السلطان اعد هذا الأخير جيشا مؤلفا من عشرين ألف مقاتل وسيره باتجاه ودان الواقعة جنوب شرق موريتانيا[3]، وأمرهم بالاستيلاء علىٰ كل البلدان الواقعة في طريقهم علىٰ شاطي البحر وغيرها. وقد كان هدف هذه الحملة الوصول إلىٰ مدينة تمبكتو والسيطرة عليها باعتبارها هي الهدف للحملة،وعندما وصلت أخبار هذه الحملة إلىٰ أهالي تمبكتو أصابهم الذعر والفزع والخوف فتركوا المدينة وفروا هاربين.

---

(1) م.ن،ص106-107. انظر كذلك: تاريخ الدول الاسلامية،ص145.

(2) السعدي،تاريخ السودان،ص111.

(3) عبدالرحمن زكي،تاريخ الدول الاسلامية السودانية،ص147.

الغريب في الأمر إن هذا الجيش الكبير لم يُكتب له النجاح في هذه الحملة إذ سرعان ما انهار وتشتت بفعل التعب والجوع والمرض.

الا إن ذلك لم يمنع سلطان المغرب من إعادة الكرة مرة أخرىٰ، وذلك بإرسال جيش إلىٰ مدينة تفاز، أمر جيشه بأخذ أهلها، فهرب أهلها مثلما فعل أهل تمبكتو سابقا خوفا من بطش الجيش المغربي، وعندما وصل الجيش إلىٰ وسط المدينة وجدها خالية من أهلها[1].

استمرت العلاقات متوترة بين بلاد مراكش وسنغاي حتىٰ زادت حدتها خلال حكم اسيكا اسحق الثاني عام997هـ -1000هـ /1588- 1591م عندما عزم السلطان المنصور ملك المغرب علىٰ السيطرة علىٰ سنغاي ومواردها من الذهب، ففي عام 1589م طلب سلطان مراكش خراج تفاز، فرفض سلطان سنغاي ذلك، فاعد المنصور العدة للسيطرة علىٰ سنغاي، واستشار في ذلك وزرائه، ومستشاريه والعلماء والحكام وزعماء القبائل.

إلا أن هذه الزعامات لم تؤيد السلطان فيما أراد بسبب ظروف الصحراء وصعوبة التموين والإمداد،وعلىٰ الرغم من ذلك أصر السلطان علىٰ إرسال حملة مؤلفة من أربعة ألاف مقاتل إضافة إلىٰ بعض الصناع والأطباء.وقد وصفت هذه الحملة بأنها من أضخم الحملات التي عرفتها الصحراء وكانت هذه بقيادة رجل يدعىٰ جودو.

استطاعت هذه الحملة تحقيق أهدافها والوصول إلىٰ مدينة تمبكتو،والتي بدا بها عهد تمثل في خضوعها للسيطرة المغربية.وقامت مراكش بإرسال تعزيزات أخرىٰ لتوطيد حكمها وسيطرتها علىٰ هذه المدينة،ومن هذه

(1) السعدي،تاريخ السودان،ص121.

الحملات حملة كانت بقيادة محمود بن ززقون والتي خرجت من مراكش عام1067هـ - 1656م[1].

كانت السيطرة المغربية على تمبكتو مرحلة صعبة جدا لما رافقها من أمور سلبية هددت مستقبل تمبكتو ومكانتها العلمية والتجارية والتاريخية.

وتأييدا لهذا الرأي هو ما جاء من وصف في مصادر التاريخ المحلي للسودان لتلك الأحوال التي سادت المدينة والمعاملة السيئة التي اتبعها حكام وقادة مراكش. فقد بين صاحب كتاب الفتاش عما أصاب تمبكتو من الحملة المغربية التي دخلت المدينة عام 1591م قائلا« شرعوا في تلف الديار والطرق وهدم بعض الدور الا إن اخطر ما قام به الجيش المغربي عندما أمر القائد جودو بجمع علماء وتجار تمبكت ووظف عليهم العبيد والخدم وأمرهم بالبدء في بناء معسكر للجيش[2]، وقد تابع الكاتب محمود كعت في وصف ما لحق بأهل تمبكت في هذه الحملة قائلا« اخبرني شيوخ تنبكت إن الباشا جودو قطع على تجار تنبكت وقت بناء المعسكر ألف ومائتين صينية عند استهلاك كل شهر يأتون بها في غده ويفرقها بين جنده... ولا يسع المجال لذكر ما نزل بتنبكت من المصائب والإتلاف للزرع والضرع وما قاموا به من خلع لأبواب البيوت وقطع الأشجار» إضافة إلى ما قاموا به من مصادرة للبيوت وخاصة بيوت أغنياء أهل المدينة والتي أُخذت وتحولت إلى ثكنات عسكرية او منازل لسكنى قادة الجيش[3].

وخلف جودو رجل أخر يدعى محمود بن زرقون والذي اتبع سياسة

(1) مجهول، تذكرة النسيان،ص4.

(2) محمود كعت التنبكتي، ص157.

(3) م.ن ، ص 156- 158.

سلفه في الشدة والبطش بأهل البلاد، بل اتخذ سياسة جديدة ارتأىٰ فيها السيطرة التامة علىٰ المدينة

وقد تلخصت هذه السياسة في التضييق علىٰ المعارضة وإلقاء القبض علىٰ أعيانها وعلمائها وكل من يعارض السياسة المغربية ويدعو إلىٰ المقاومة. وقد قام في هذا المجال باعتقال اكثر من سبعين شخصا وترحيلهم إلىٰ مراكش بالمغرب[1].

وبعد هذه الإجراءات قام بتعيين (اسكيا) جديد علىٰ المدينة يكون نائبا عن السلطان المغربي في حكم المدينة. ونتيجة لذلك انقسمت الطبقة الحاكمة مابين معارض ومؤيد وقد سادت الفوضىٰ البلاد والارتباك وتفككت عرىٰ الروابط بين سنغاي وقبائله. ووصفت أحوال تمبكت إبان حكم زرقون «بأن صارت جسما بلا روح وانعكست أمورها وتغير حالها وتبدلت عوائدها ورجع أسفلها أعلاها وساد رذائلها علىٰ عظمائها وباعوا الدين بالدنيا»[2].

وبعد هذه الحوادث القاسية والمريرة نجد تغير في السياسة المغربية نحو هذه المدينة وتحديدا بعد تعيين الحاكم المغربي الجديد(مامي)، الذي عمل علىٰ تهدئة الأمور والأحوال في تمبكت، فعادت الحياة العامة إلىٰ نصابها وعاد العلماء والتجار إليها بعد إن هجروها واستأنفت تجارة القوافل نشاطها عبر هذه المدينة.

ونتيجة لهذه الحياة الجديدة ورغبة من أهالي المدينة في المحافظة علىٰ

(1) مجهول ،ص 156-158.
(2) م.ن، ص175.

استقرار الأوضاع في مدينتهم قرروا دفع ستين ألف مثقال من الذهب إلىٰ سلطان مراكش عربون محبة وامتنان بذلك نالت المدينة مكانة خاصة في البلاط المغربي وتلقب ولي العهد المغربي مولاي زيدان بن المنصور بملك جاو و تنبكتو وجن[1].

إلا إن هذه الأمور لم تبق طويلا إذ سرعان ماعادت البلاد للفوضىٰ وعمت المظالم فيها وفي بقية مدن السودان الغربي طيلة السنوات الأخرىٰ من فترة الحكم المغربي والتي استمرت حتىٰ عام 1164هـ- 1750م، ومن هذا التاريخ دخلت تمبكتو عهدا جديدا تمثل في تلك الهجمات التي شنها الطوارق رغبة في السيطرة عليها ونجاحهم في ذلك سنة1207هـ/1792م وتبعهم قبائل الفولة[2]. الذين سيطروا عليها عام 1243هـ-1827 م ثم وقعت المدينة في يد التكارير ثم دخلت مجددا في عهد جديد وهو عهد الاستعمار الأوربي، بحيث وقعت تحت الاستعمار الفرنسي عام1311هـ/1893م، بعد إن وجهت أوربا أنظارها إلىٰ تنبكتو خاصة وإلىٰ إفريقيا عامة وشهدت المنطقة كلها في القرن التاسع عشر استعمار جاء من سواحل المحيط[3]. تمثل في الاستعمار الأوربي الحديث.

تمبكتو في المصادر العربية:

من الذين زاروا تمبكتو الرحالة والمؤرخ والجغرافي ابن بطوطة عام

(1) عبدالرحمن زكي،تاريخ الدول الإسلامية السودانية ،ص158 وما بعدها.

(2) «الفولة أو الفيلي ومفردها فول اسم اطلقه الشعب علىٰ نفسه»دخلوا الاسلام في وقت مبكر وقام زعيمها عثمان الفودي بتوحيدهم وتأسيس مملكة في شمال نيجريا. أنظر:عبدالرحمن زكي،تاريخ الممالك الاسلامية السودانية،ص36-37.

(3) أنظر :دائرة المعارف الاسلامية،466/10،ومابعدها.

779هـ - 1377م فضبط اسمها، وذكر نبذة عنها قائلا مدينة تمبكتو بضم التاء وسكون النون وضم الباء الموحدة وسكون الكاف وضم التاء المعلوة ثانية وواو، إما موقعها فقال انه بين النيل (النيجر) أربعة أميال ربما اكثر قليلا، وأكثر سكانها أهل اللثام وحاكمها يسمىٰ قريا موسىٰ... ويوجد بهذه البلدة قبر الشاعر المعلق أبي موسىٰ الساحلي الغرناطي المعروف في بلده بالطويخي، وبها أيضا قبر سراج الدين بن الكويك وهو من كبار تجار الإسكندرية[1].

وقد وصف الحسن ابن الوزان(1552م) مدينة تمبكتو فتحدث عن حياتها الاجتماعية والاقتصادية قائلا: «توجد دكاكين كثيرة للصناع وللتجار وبخاصة النساجين للأقمشة النيلية والقطنية وكذلك ما يجلبه تجار البربر من أقمشة من أسواق أوربا، إما النساء فكانوا جميعا يسرن محجبات عدا الخادمات منهن يبتعن الحاجات الضرورية لهن.

إما السكان فقد كان بينهم الكثير من الغرباء الذين تميزوا بالثراء، وقد وصل الأثرياء إلىٰ درجات رفيعة في المدينة من التبجيل والاحترام، إلىٰ حد إن ملك المدينة قد زوج ابنتيه إلىٰ تاجرين ثريين، وكانت البلاد تحوي الكثير من الآبار ذات المياه الحلوة.. وكانت الحياة مزدهرة وقد كان الملك ينفق بسخاء علىٰ الأطباء والقضاة ورجال الدين والفقهاء، وكان تجار آخرون يحملون المخطوطات من بلاد البربر لبيعها في أسواق المدينة وكانت تباع بثمن أغلىٰ من أي نوع من التجارة الأخرىٰ.

وقد كان نهر النيجر يسير متجها إلىٰ الغرب نحو المحيط الأطلسي وقال

(1) تحفة النظار،ص 430- 431.

ابن بطوطة وقد أبحرنا فيه إلىٰ مالي[1].

وقال محمود كعت التنبكتي (ت1002هـ /1552م) إن تمبكتو في غاية الجمال والحسن، وإقامة الدين واحيا للسنة فهي مدينة الدين والدنيا.. وقد وصفها بما وصف به الحريري البصرة، فتنبكت يومها لا نظير لها في بلاد السودان إلىٰ أقصىٰ المغرب فهي بلاد مروة وتعفف وصيانة للعرض وبلاد رأفة ورحمة بالمساكين والغرباء ولطفا بطلبة العلم وإعانتهم وتقدير العلماء من أهلها[2].

وذكر المؤرخ عبد الرحمن السعدي (1063هـ /1655م) في باب نشأة تنبكت وذكرها فقال»نشأت علىٰ أيدي طوارق مغشرن وكان ذلك أواخر القرن الخامس الهجري وكان موضع هذه البلدة الزكية الجميلة، ذات البركة والحركة، واستطرد هذا المؤرخ قائلا هي مسقط راسي، ما دنستها عبادة أوثان ولم يسجد علىٰ أديمها لغير الله، هي مأوىٰ للعلماء والنساك والعابدين وملتقىٰ الأولياء والزاهدين والفلك والراجلين فجعلوها خزانة متاعهم وزرعهم إلىٰ أن صارت مسلك للسالكين في ذهابهم ورجوعهم وخزانة لمتاعهم»[3].

وقد استقرت في هذه المدينة بعض الجماعات العربية مثل الكوننفة البكاؤون الذين انتشروا في جهات متعددة منها وينتهي نسب هولا إلىٰ سلالة القائد العربي الكبير عقبة بن نافع الفهري،مع العلم بان سكان تمبكتو

(1) نقلا عن :زاهر رياض، الممالك الاسلامية، ص159.
(2) تاريخ الفتاش،ص178وما بعدها.
(3) تاريخ السودان،ص20.

من أصول بربرية وزنجية وأهلها يجري الدم البربري في عروقهم[1].

النشاط التجاري لمدينة تنبكتو:

للباحث في تاريخ تمبكتو التجاري يلاحظ عدة أمور، جعلت من هذه المدينة قاعدة تجارية لها مكانتها في المنطقة كلها، فبحكم موقعها علىٰ حافة الصحراء من جهة وعلىٰ ضفاف نهر النيجر من جهة أخرىٰ فقد أعطاها هذا الموقع سمة ومكانة تجارية خاصة. فقد كانت ملتقىٰ طرق القوافل في الصحراء ومركز للطرق المارة للقاطنين عبر هذا النهر[2].

وكان موقع المدينة علىٰ هذا الطريق المائي جعلها تتحكم في جزء كبير من تجارة السودان الغربي، وهذا أعطاها ميزة كبيرة علىٰ الأسواق المجاورة لها والتي أخذت تجارتها ومكانتها تنحسر تدريجيا[3].

إن قرب مدينة تنبكت من مدن أخرىٰ لها شأنها الكبير في المنطقة، قد زاد في تعزيز مكانة تنبكت التجارية واثر سلبا علىٰ المدن المجاورة لها. وقد وْضح صاحب تاريخ السودان مدىٰ الارتباط بين نشاط هذه المدينة التجاري ونشاط مدينة جيني التي وصفها بأنها كانت «سوق عظيم من أسواق المسلمين ... ومن اجل هذه المدينة تأتي الناس من جميع الأفاق إلىٰ تنبكت شرقها وغربها شمالها وجنوبها ومن وراء البحرين بين المغرب واليمن في جزيرة البحر حتىٰ فارض وحتىٰ رُجع». وكانت تجارة رُجع تعتمد علىٰ الثروة الطبيعية الموجودة في المنطقة إذ «فيها يلتقي أرباب الملح من معدن تفاز وأرباب الذهب من معدن يط» وبين كذلك تأثير

(1) زاهر رياض، الممالك الاسلامية في افريقية،ص 90- 133.

(2) م.ن ،ص109.

(3) زاهر رياض ،الممالك الاسلامية في افريقية،ص ص119.

المعدنين على الحركة التجارية عامة في بلاد السودان كله ..وقد ذُكر بان هذين المعدنين كانا يطلق عليهما المعدنيين المباركين[1]، وقد قال عنهما أيضا «ما كان مثلهما في الدنيا كلها

فوجد الناس في التجارة فيهما كثيرا وجمعوا فيها من الأموال مالا يحصيه الا الله سبحانه».

وكان المقيمون على جانبي نهر النيجر يتقابلون لمبادلة الملح والبلح، ومنتجات المغرب من القمح وحبوب الكولا[2]، والذهب من السودان والأرز من النيجر والذهب والعاج وحبوب الكولا من سانا نونج وجنى. وكانت تستورد حبوب الكولا أيضا من ساحل العاج.

وأشار صاحب كتاب تاريخ السودان إلى ارتباط نشاط بلدة البير التي كانت سوقا تجارية، ويأتيها الناس من كل جهة ومكان»واليها يرد الرفاق من الأفاق البعيدة ويسكن فيه الأخيار من العلماء والصالحين والأغنياء من كل قبلة ومن كل بلاد من أهل مصر، و أوجله، و فزان، و غدامس، و ثوات، ودرعة، وتفلالة، وسوس وبط»[3]. ولكن وبمرور الزمن»انتقل الناس رويدا رويدا حتى استكملوا فيه وزيادة مع جميع قبائل صنهاجة بأجناسها» ثم بين المؤرخ السعدي تأثير انتقال أرباب العلم والمال على تقلص نشاط البير قائلا»فكانت عمارة تنبكت خراب البيرة».

نتيجة لكل ذلك أصبحت تمبكتو قاعدة تجارية مهمة، وبعد مرور نحو

(1) عن الملح والذهب،أنظر البكري، المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب،ص171.

(2) الكولا»حبوب تعتبر شعارا للصداقة ولم يكن يتم مجلس دون وجود الكولا»زاهر رياض،الممالك الإسلامية،ص310.

(3) تاريخ السودان،ص21.

قرنين من الزمن صارت مركزا للتجارة البينية بين مدينتي جنىٰ وولاته واتخذت لها ميناء خاصا لتسوية أمور التجارة والتجار حيث تم تطوير وتحويل قرية الصيد كبارا المجاورة لمدينة تمبكتو وولاته لتتحكم بعد ذلك في تجارة ولاته التي أخذت تفقد أهميتها ومكانتها في عالم التجارة لتتحول إلىٰ تمبكتو أيضا شأنها قي ذلك شان مدينة جني والبير[1].

وتعززت تجارة تنبكتو مع عدد من مدن المغرب الأقصىٰ، مثل سوس، وسلجماسة وفاس، وكذلك مع توات وغدامس، وفزان، ومع مدن الصحراء. أما النشاط الاقتصادي، والتجاري، مع مصر، فقد بلغ ذروة ازدهاره، بعد الزيارة التي قام بها لمصر الملك منسىٰ موسىٰ فقد صحب هذه الزيارة عقد الكثير من الصفقات التجارية مع كبار تجار مصر، والاتفاقيات العلمية مع علمائها، وقد حضر العديد من العلماء والتجار إلىٰ تمبكتو، لتعزيز وتفعيل هذا النشاط[2].

وقد شهد النشاط التجاري علاوة علىٰ التجارة البينية بين العرب وتنبكتو تطورا أخر فقد عرفت أسواق المدينة العديد من التجار الأجانب والذين عرفوا بالثراء منهم تجارا انكليز جلبوا معهم الأقمشة الانكليزية لمبادلتها بالذهب الذي كان يشحن إلىٰ انكلترا[3]. وفي هذا المجال فقد كتب احد تجار الانكليز في عام1045هـ/1635م يقول: «إن أهل سوس لهم تجارة كبيرة في البضائع الانكليزية المرسلة إلىٰ تمبكتو»[4] وكذلك كانت

(1) المصدر نفسه، ص21.

(2) عبدالرحمن زكي،تاريخ الدول الإسلامية السودانية،ص109وما بعدها، زاهر رياض، الممالك الإسلامية،ص119.

(3) السعدي، تاريخ السودان ،ص7- 8.

(4) زاهر رياض ،الممالك الإسلامية،ص229- 244- 245.

لتمبكتو علاقات تجارية مع العديد من الوكالات الأوربية الأخرىٰ الموجود بالسنغال، كان لهذه المدينة تجارة منتظمة مع الثغور الايطالية وخاصة فلورنسا. أورد لنا الرحالة الحسن بن الوزان معلومات قيمة من التجار القادمين علىٰ تمبكتو، إذ قال»من المدهش أن ترىٰ أن كثرة التجار الذين يأتون يوميا إلىٰ هنا وارتفاع أثمان البضائع يزداد»[1] وقد أشار إلىٰ البضائع المرغوبة في تجارة تمبكتو فقال عن ملح تفاز» فإنهم يبيعون الملح الذي يستخرجونه إلىٰ تجار معينين يحملونه علىٰ الجمال إلىٰ مملكة تمبكتو حيث ندرة الملح شديدة، والغريب أن مستخرجي الملح لا يوجد عندهم طعام بل يأتي به إليهم التجار لأن منجم الملح بعيد عن الأماكن المأهولة مسافة طويلة.

إضافة إلىٰ الملح توجد تجارة الذهب وهي تجارة رائجة أيضا عالميا ومرتبطة بتجارة الملح، إذ أن»قوافل الملح التي تخرج من تفازة وتسافر جنوبا إلىٰ تمبكتو ومنها إلىٰ مالي حيث ينقل الذهب من ظهور الجمال إلىٰ رؤوس الرجال»[2].

وأشار الحسن بن الوزان إلىٰ تجارة الكتب ورواجها في تمبكتو فقال»يحملون إلىٰ هنا مخطوطات مختلفة من الكتب المكتوبة في بلاد البربر وهنا تباع بثمن أغلىٰ من أي نوع آخر من التجارة»[3].

وتجارة المنسوجات لها مكانتها في أسواق تمبكتو التي كان يجلبها تجار غدامس ومنها قماش خاص كان ينسج في مدينة كانو الذي كان يلقىٰ رواجا

(1) نقلا عن: زاهر رياض، الممالك الإسلامية، ص116.

(2) م. ن، ص 252.

(3) نقلا عن: زاهر رياض، الممالك الإسلامية، ص164.

كبيرقي مدينة تمبكتو لاستعماله كعملة للتداول في أسوقها[1]. أما تجار المغرب فكانوا يجلبون أقمشة متنوعة من أوربا، فضلا عن المنسوجات القطنية التي كانت تستورد من انكلترا، علىٰ الرغم من شهرة مدينة تمبكتو الكبيرة بصناعة الأنسجة.

وما يدعم ذلك هو ما كتبه الحسن بن الوزان قائلا: «دكاكين كثيرة لصناع وتجار وخاصة ناسجي الأقمشة التيلية والقطنية».

أما صاحب كتاب الفتاش فقد وصف هذه الصناعة ومحلاتها والعاملين فيها حيث قال إن مدينة تمبكتو تحتوي علىٰ ست وعشرين بيتا من بيوت الخياطين، ولكل واحدة من تلك البيوت شيخ معلم يرأسه وعنده من المتعلمين حوالي الخمسين بل أحيان إلىٰ المائة[2].

أما عن الطرق التجارية التي كانت تربط تمبكتو بالعالم الخارجي فهناك حوالي أربعة طرق معروفة يربط الأول بينها وبين مصر مارا بكاتم وجاخ، ويربط الثاني بينها وبين المغرب الأقصىٰ عن طريق تونس إما الثالث فيربطها بتونس مرورا بحجار. والطريق الرابع فهو الذي يربطها مع مدن السودان المختلفة مرورا بمالي[3].

النشاط العلمي والثقافي لتنبكتو:

بلغت تمبكتو مكانة علمية مرموقة منذ تأسيسها، بحيث توافد إليها العلماء من المدن المجاورة، وقد أشار صاحب كتاب تاريخ السودان إلىٰ

(1) م. ن ، ص207.

(2) محمود كعت، ص180.

(3) انظر: عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية السودانية، ص223، زاهر رياض، الممالك الإسلامية، ص135.

توافد علماء البير إليها، فقد كانت البير ملتقى العلماء «واليها يرد الرفاق من كل الأفاق ويسكنه الأخيار من العلماء والصالحين وذوي الأموال من كل القبائل ومن كل البلاد المجاورة من مصر وفزان وغدامس ودرعة ونفلالة وفاس وسوس ريط إلى غير ذلك ثم انتقل الجميع إلى تنبكت رويدا رويدا حتى استكملوا فيه وزيادة مع قبائل صنهاجة بأجناسها»[1].

كان لسياسة الملوك الذين حكموا تنبكت اثر فاعل في ازدهار المكانة العلمية لها ومدها بالعلماء والكتب وتشجيع زيارة العلماء منها واليها، ونتيجة لهذا التشجيع فقد انتعشت الحياة العلمية عامة إبان حكم ملك مالي منسي موسى الذي جمع العلم والعلماء، فقد انتهز فرصة عودته من الحج مارا في طريقه بمصر ومكوثه فترة طويلة بها، انتهز تلك الفرصة وقام بشراء عدد كبير من الكتب الدينية والفقهية ورجع بها إلى البلاد،» ليوفر لأبناء بلده مناهل الثقافة الإسلامية»[2]. وبعد عودته تلك قام ببناء المساجد والجوامع والمآذن وأقام بها الأذان والصلوات ،وجلب معه الفقهاء ورجال الدين، وكان لهذا الأمر الوقع الطيب في نفوس الأهالي، وكذلك تعزيز المكانة العلمية للمدينة» فقد تبع ذلك تبادل العديد من العلماء والفقهاء بين القاهرة وتنبكتو ،كما شجع توافد العلماء والأدباء على المدينة قدوم الشاعر والمعماري الأندلسي الساحلي الذي أعجبه المقام بها فاستقر بها حتى وفاته سنة747هـ - 1346م وقد أشار ابن بطوطة إلى قبره عند زيارته إلى تنبكتو[3].

(1) المصدر نفسه،ص 21.

(2) عبدالرحمن زكي،تاريخ الدول الإسلامية السودانية، ص108.

(3) المصدر نفسه، ص108.

استغل الملك منسىٰ موسىٰ فرصة وجود الساحلي بالمدينة ولخبرة الساحلي الأندلسي في البناء والمعمار، طلب منه بناء عدد من المساجد التي صارت فيما بعد مراكز للعلم والمعرفة يؤموها العلماء من كل الأصقاع، وبهذا جعل الملك منسي موسىٰ من تمبكتو مركزا علميا اجتذب إليه أهل العلم ثم من بعدهم التجار[1].

نتيجة لما وصلت إليه تمبكتو من مكانة علمية راقية فأصبحت محط أنظار العلماء من كل الأقاليم والمدن الإسلامية المجاورة والبعيدة، فارتحل علماؤها يجوبون البلاد شرقا وغربا من اجل طلب العلم والاستفادة من العلماء، ولذا اتبع علماء تمبكتو خطة العلماء المسلمين جميعا وهي البحث عن مصادر العلم واقتفاء اثر العلماء في المناطق القريبة والبعيدة،من اجل الاطلاع علىٰ ما وصلوا إليه، وحضور لمجالسهم العلمية ،ومناقشة آرائهم، والاستفادة من مناظراتهم،فضلا عن بعض سلاطين تمبكتو علىٰ إرسال البعثات العلمية للبلاد المجاورة والبعيدة لتلقي مزيدا من العلم وملازمة العلماء.ولأجل ذلك قام السلطان منسي موسىٰ بإرسال عدد من العلماء إلىٰ مدينة فاس المغربية لأخذ العلم عن علمائها[2].

وبالمقابل كانت تمبكتو هي الأخرىٰ تستقبل القادمين إليها من العلماء، فقد وصل العلامة الفقيه يحيىٰ بن عبد الرحيم (ت866هـ) إلىٰ تنبكتو قادما من الحجاز، واستقر بها فترة من الزمن ثم رحل إلىٰ فاس، والتقىٰ بعدد غير قليل من علمائها ثم قفل راجعا إلىٰ تمبكتو[3]. أما صاحب تاريخ

(1) المصدر نفسه، ص108- 110.

(2) السعدي، تاريخ السودان، ص57.

(3) م . ن ، ص51.

السودان فقد ذكر عددا آخر من العلماء منهم الفقيه الحاج ابن أبي بكر قاضي تمبكتو والذي قدم إليها من مدينة البير، والعالم عبد الله بن عمر ابن اقيت (ت940هـ) والذي رحل إلىٰ المغرب وأخذ عن ابن غازي وغيره من العلماء الأفاضل الذين أسهموا في ذلك التطور العلمي الرائع الذي وصلت إليه هذه المدينة، هذا كما ظهرت بتنبكت، العديد من المدارس الخاصة، لتعليم الفتية، مثل مدرسة العالم الجليل الأمين بن أحمد[1].

اشتهرت تمبكتو بمكتباتها العامرة، روىٰ عن السلطان منسي موسىٰ أنه بعد عودته من مصر عاد ومعه عدد كبير من الكتب الدينية والفقهية، عمر بها مكتبة المدينة، وكذلك فعل العديد من السلاطين الذين اشتهروا بحبهم للعلم والعلماء، وكان علىٰ رأس هؤلاء الحكام الملك اسكي داود، فهو أول من اتخذ خزائنا للكتب ونساخا ينسخون ما يقع تحت أيديهم من كتب ليباهي به العلماء[2].

انتشرت في المدينة العديد من المكتبات الخاصة التي حوت الكتب النفيسة، وأشار الفقيه أحمد بابا إلىٰ مكتبة جده الفقيه والعالم أحمد بن اقيت فقال: ترك بعد وفاته نحو سبعمائة مجلد، وقد تميز الفقيه أحمد بأنه كان جامعا للكتب وافر الخزانة التي تحوي نفائس ما وجد من الكتب، كذلك من المكتبات التي اشتهرت في تمبكتو مكتبة الفقيه محمد بن محمد ابن أبي بكر التنبكتي، فقد ضمت هذه المكتبة في خزائنها نفائس كتب المغرب، وقال السعدي انه شخصيا انتفع من هذه المكتبة حيث أشار إلىٰ

(1) م. ن ،ص55.

(2) السعدي،تاريخ السودان،ص 37.

أنه قد زارها يوما يبحث عن كتاب فظفر به[1].

وأخيرا لابد من الإشارة إلىٰ أهم ركن من أركان الازدهار الفكري والتراث العربي الإسلامي الذي وصلت إليه هذه المدينة، بفضل العديد من العلماء الذين وصلت مؤلفاتهم إلينا وعلىٰ رأسهم، محمود التنبكتي (ت1000هـ/1593م) الذي كتب تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس الذي استعرض تاريخ هذه المدينة والحملات التي أرسلت من المغرب لتوطيد سيطرتها علىٰ السودان الغربي. وقد نشر هذا الكتاب في باريس عام 1964م.

أما العلامة أحمد بن عمر الصنهاجي التنبكتي المعروف بأحمد بابا والذي وصفه السعدي بأنه «العلامة فريد دهره وحيد عصره الفقيه»[2]، وأشاد به المحيي في مصنفه (خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر) قائلا: «كان من أوعية العلم، لم ألقَ بالمغرب أثبت منه ولا أوثق ولا أصدق ولا أعرف بطريق العلم منه»[3]، ووصفه صاحب معجم المؤلفين بأنه: «فقيه عالم مشارك في بعض العلوم».

كانت له شهرة واسعة علىٰ صعيد السودان والمغرب، رحل إلىٰ مراكش ودرس الفقه بجامع الشرفاء، وقد استفاد من وجوده بمراكش عدد غير قليل من طالبي العلم فيها، وقد تحدث هو عن آراء طلابه فيه قائلا» اشتهر اسمي في بلاد السوس الأقصىٰ إلىٰ بجاية والجزائر، وقال بعض طلبتنا لما قدموا

---

(1) م. ن، ص 44.

(2) السعدي، تاريخ السودان، ص218.

(3) المصدر نفسه، ص1-170وما بعدها.

علينا من مراكش لا نسمع في بلادنا إلا اسمك فقط»[1].

ويمكن لنا أن نتعرف علىٰ مكانة هذا الشيخ العلمية ومؤلفاته وشيوخه، من خلال ما ورد لنا عنه من سيرته الذاتية التي ذكرها المحيي في كتابه المنوه عنه حيث قال: قال أحمد بابا: «نشأت في طلب العلم فحفظت بعض الأمهات، وقرأت النحو علىٰ عمي أبي بكر الشيخ، والتفسير، والحديث، والفقه، والأصول، والعربية، والبيان، والتصوف، وغيرها من العلوم علىٰ الشيخ العلامة محمد بغيغ، وقد لازمته سنتين وقرأت عليه جميع ما تقدم عني في ترجمتي وأخذت عن والدي الحديث سماعا والمنطق، وقرأت الرسالة والمقامات للحريري تفقها علىٰ غيرهم. وقد اشتهرت بين الطلبة بالمهارة، وألفت عدة كتب تزيد علىٰ أربعين تأليفا كشرحي علىٰ مختصر خليل من أول الزكاة إلىٰ أثناء النكاح، ومختصر الوشاح للأسيوطي وغيرها.

قال أبو عبد الله بن يعقوب المراكشي الأديب في فهرسه في ترجمته حيث قال: كان أخونا بابا من أهل العلم، والفهم، والإدراك التام الحسن، حسن التصنيف كامل الحفظ من العلوم فقها وحديثا وعربية وتاريخا واصلين مهج الاهتداء لمقاصد الناس مثابرًا علىٰ التقييد والمطالعة مطبوعا علىٰ التأليف، فقد ألف تأليف مفيدة جامعة منها العقلي والنقلي، وهي كثيرة، ومن مؤلفاته المشهورة (نيل الابتهاج بتطريز الديباج) ويضم تراجم لعلماء المذهب المالكي نشر في القاهرة عام1351هـ علىٰ ذيل الكتاب المذهب لابن فرحون.

المؤرخ التنبكتي عبد الرحمن السعدي (ت1063هـ/1653م) مؤلف

(1) المجبي، خلاصة الأثر، 1/171- 172.

كتاب «تاريخ السودان» وبدأ كتابه بتناول تاريخ السودان القديم وتكلم فيه عن مالي والطوارق و قبائل سنغاي بإسهاب أثنا حكم السلاطين الكبار من أسرة اسكيا، وغزو مراكش للبلاد وسلطانهم عليها[1].

أما عن تمبكتو فقد كتب عن نشأتها وتطورها ونشاطها التجاري، وافر فصلا كاملا عن علمائها وأحداثها. وقد نشر الكتاب في باريس عام 1964م. وقد تم استكمال هذا الكتاب من ضمن مؤلف مجهول من تمبكتو (ت1164هـ/1751م) وهو «حفيد من أحفاد الأمير محمد بن سودو»[2]. في كتاب بعنوان «تذكرة النسيان في ملوك السودان»منشورات باريس عام 1966م.

أما عن علماء تمبكتو فقد أفرد صاحب كتاب تاريخ السودان بابا خاصا لعلمائها، وقد كان بعنوان «ذكر بعض العلماء والصالحين الذين سكنوا بتنبكت سلفا وخلفا وما بعدها». وقد ذكر هذا الكتاب عددا غير قليل من العلماء الذين برعوا في مختلف فنون المعرفة، منهم العالم الجليل والفقيه الكبير ابن أبي بكر قاضي تمبكتو، والفقيه أبو عبد الله محمد بن محمد بن عثمان الذي كان «فقيها عالما صالحا»، ووصف بأنه معدن العلم والفضل والصلاح، وعليه تتلمذ كثير من أهل العلم والصلاح»[3].

كذلك برع الفقيه المختار النحوي (ت922هـ) «العالم بكل فنون العلم»[4]، مادح للرسول صلىٰ الله عليه وسلم، مسرداً لكتاب الشفاء للقاضي

(1) عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية السودانية، ص239.
(2) م. ن، ص27.
(3) م .ن ،ص 28.
(4) م . ن ، ص 28.

عياض، والفقيه سيد يحيى القادسي (ت أواخر 922هـ)، وغيره من العلماء الأجلاء والذين لايسع المجال لذكرهم، وذكر فضائلهم جميعا رحمهم الله وأثابهم.

واستكمالا لنهضة تمبكتو العلمية لابد من الإشارة إلى الكتب التي كانت تدرس في مساجد ومدارس هذه المدينة النابضة بالحياة العلمية والأدبية، فقد درس بها صحيح البخاري، والموطأ، والمدونة، وأصول السبكي، وتلخيص المفتاح والمنتقى للباجي، والمدونة بشرح أبي الحسن الزرويلي، والشفاء للقاضي عياض، ومقدمة التاجوري، ورجز المغيلي في المنطق، والخزرجية في العروض.

وكان لتنبكتو دور فاعل في انتشار الإسلام في ربوع المناطق المجاورة، بفضل علمائها الذين تنقلوا بين مدنها وإسهام مدارسها وزواياها وخاصة تلك التي أسستها الطائفة القادرية في تنبكتو والتي انتسب إليها عدد كبير من طلبة العلم والمعرفة من مختلف مدن السودان. وبعد وفاة مؤسسها أضحت تمبكتو مركزا لدعاتها في السودان الغربي[1](62).

الخاتمة:

مما تقدم يظهر لنا أن مدينة تمبكتو مصرت في العصر الإسلامي، أي في القرن الخامس الهجري، وبعد تمصيرها أصبح لها دور كبير في الميدان العلمي والاقتصادي، وقد ترابط وتفاعل هذان الميدانان بحيث أصبحت هذه المدينة المركز العلمي والاقتصادي في المنطقة، وصارت شاهدا على أفول نجم المدن المجاورة لها مثل جني والبير، وأن أهمية تنبكتو ومكانتها

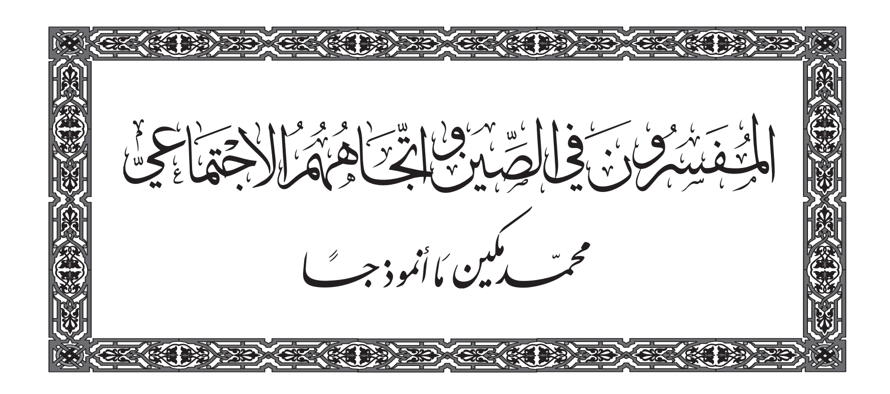
(1) عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية السودانية، ص51-52.

قد اجتذبت إليها التجار والعلماء ،على حد سواء،وكان لهذه المدينة العريقة فضل كبير في انتشار الإسلام في منطقة السودان الغربي بفعل المدارس والزوايا التي تأسست فيها فضلا عن استقبالها لطلاب العلم من كل المناطق وكذلك طلب علمائها الاستزادة من العلم حيث شدوا الرحال إليه شرقا وغربا نحو الحجاز ومصر وبلاد المغرب.

مصادر البحث:

1. أحمد بابا التنبكتي، ابن أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد افيت (ت1026هـ/1627م) نيل الابتهاج بتطريز الديباج المذهب لابن فرحون – القاهرة،1351هـ .
2. ابن بطوطة، أبوعبد الله اللواتي الطنجي (ت779هـ/1377م)- تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأقطار- باريس، د.ت.
3. البكري، أبو عبد الله بن عبد العزيز بن محمد (ت487هـ/1094م) –المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب – باريس،1857م.
4. للمجيّ، محمد – خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر – بيروت، د.ت.
5. عبد الرحمن زكي –تاريخ الدولة الإسلامية السودانية بافريقية الغربية –القاهرة،1961م.
6. زاهر، رياض –الممالك الإسلامية في غرب افريقية وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى-القاهرة، 1968م.
7. دريد عبد القادر نوري – تاريخ الإسلام في افريقية جنوب الصحراء- الموصل، 1985م.
8. السعدي، عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر بن عامر –ت1063هـ /1953م. تاريخ السودان- باريس، 1964م.

9. ابن فضل الله العمري، أحمد بن يحيى- ت749هـ/1349م.-مسائل الإبصار في ممالك الأمصار- الإسكندرية، 1958م.
10. كحالة، عمر رضا – معجم المؤلفين – دمشق، 1961م.
11. كعت التنبكتي، محمود كعت بن الحاج المتوكل-1003هـ/ 1593م- تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس- باريس، 1914م.
12. مجهول- ت1764هـ/1751م- تذكرة النسيان في أخبار ملوك السودان- باريس، 1966م.



أ. (ما يو شيان) **Ma Yuxian**
جامعة شمال غربي الصين للمعلمين

ملخص البحث:

هدف هذا البحث إلى التعريف بأشهر المفسرين الصينيين الذين ظهر في تفاسيرهم الاتجاه الاجتماعي، فعرّف بمفهوم الاتجاه الاجتماعي في التفسير، وبالمفسرين: إلياس وانغ ومحمد مكين ما وإسماعيل جانغ، وقدّم نماذج من تفاسيرهم الدالة عليه، ثمّ وقف بشيء من التفصيل مع الاتجاه الاجتماعي في تفسير محمد مكين من خلال تفسيره للآيات ذات العلاقة بالمرأة، والمتحدّثة عن حرية الاعتقاد، وخلص البحث إلى أنّ الدافع لهذا الاتجاه هو الظروف التي يعيشها المسلمون في الصين، ومحاولة الارتقاء بهم نحو الأفضل.

الكلمات الدالة: المفسرون في الصين، الاتجاه الاجتماعي في التفسير، وتفسير محمد مكين.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين الذي أنزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، هدىٰ ورحمة للعالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم علىٰ سيد المرسلين نبينا محمد وعلىٰ آله الطيبين الطاهرين وأصحابه أجمعين، أما بعد:

فإنّ تفسير القرآن بغير اللغة العربية ما زال يحتاج إلىٰ بحث وإمعام نظر، والبحث في اتجاهات المفسرين فيها يحتاج إلىٰ مزيد بحث أيضًا، ومن تلك التفاسير: تفاسير القرآن باللغة الصينية، حيث لم تنل عناية الباحثين، ولا وَجدت من يكشّف عن ساعد الجدّ ليبحث في اتجاهات المفسرين الصينيين.

ونظرًا لطول المادّة العلمية في اتجاهات المفسرين الصينيين، فقد جاء هذا البحث مقتصرًا علىٰ الاتجاه الاجتماعي، وممثِّلا بالمفسّر «محمد مكين» كأحد النماذج لهذا الاتجاه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرىٰ، فقد اقتصر البحث كذلك في الاتجاه الاجتماعي علىٰ ظاهرتين منه: ظاهرة الاهتمام بقضايا المرأة، وهي الأكثر، وظاهرة الاهتمام بالتعايش بين أفراد المجتمع الصيني من خلال التركيز علىٰ حرّية الاعتقاد.

وقد اقتضت طبيعة البحث الوقوف علىٰ ما يأتي:

أولاً: مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في السؤال الآتي: هل هناك اتجاهات للمفسرين للقرآن الكريم باللغة الصينية؟

وتفرّع عنه الأسئلة الفرعية الآتية:

الأول: من أشهر الأعلام في التفسير في الصين؟
الثاني: ما الجوانب التي ظهر فيها الاتجاه الاجتماعي في تفسيرهم؟
الثالث: كيف طبق محمد مكين هذا الاتجاه في تفسيره؟

ثانيًا: أهداف البحث: يهدف البحث إلىٰ بيان الآتي:

الأول: التعريف بأشهر الأعلام في التفسير
الثاني: بيان جوانب اتجاههم الاجتماعي في التفسير
الثالث: بيان تطبيق محمد مكين للاتجاه الاجتماعي في تفسيره

ثالثًا: أهمية البحث: تأتي أهمية هذا البحث من خلال التعريف بأشهر أعلام المفسرين في الصين واتجاهاتهم، ولعلّه يفتح آفاقًا في البحث العلمي بحيث تتم دراسة اتجاهات المفسرين بغير لغتهم؛ للوقوف علىٰ إيجابيات تلك الاتجاهات وسلبيّاتها علىٰ المسلمين الناطقين بغير العربية.

رابعًا: منهج البحث: سيتبع الباحث بمقتضىٰ طبيعة البحث المناهج الآتية:

1. المنهج الاستقرائي، وذلك باستقراء الأفكار والأقوال الواردة في التفاسير باللغة الصينية للوصول إلىٰ الآراء المتعلقة بالاتجاه الاجتماعي.
2. المنهج التحليلي، وذلك بتحليل هذه الآراء؛ للوقوف علىٰ جوانب الاتجاه الاجتماعي.
3. المنهج الوصفي، وذلك في وصف بعض الظواهر الواردة في التفاسير باللغة الصينية؛ للوصول إلىٰ تفسيرات منطقية لها.

خامسًا: محددات الدراسة: نظرًا لكثرة الذين اهتموا بخدمة القرآن الكريم

في الصين من المترجمين والعلماء الذين فسروا بعض الآيات أو السور حسب قدراتهم، واقتصارًا على ما تتطلّبه طبيعة البحث من عدد محدّد للصفحات، فيقتصر البحث على التعريف بثلاثة من المفسّرين، مع تقديم نماذج من تفاسيرهم التي تُعنى بالاتجاه الاجتماعي، ثمّ الوقوف بشيء من التفصيل مع أنموذجين من أعمال المفسّر «محمد مكين».

سادسًا: الدراسات السابقة: على الرغم من أن الجهود التفسيرية في الصين كثيرة، فإنني لم أطلع على دراسة قائمة بنفسها تتحدث عن اتجاهات المفسرين، ولعلّ أقرب الأعمال إلى هذا البحث ما يأتي:

- رسالة ماجستير بعنوان: «الأستاذ محمد مكين وجهوده في خدمة القرآن الكريم» للطالب ما يو شيان، تحدث فيها عن منهج محمد مكين فقط، حيث كان يصف طريقة تفسيره، مع عرض بعض النماذج لما يقول.
- بحث علمي بعنوان: «في تفسير القرآن باللغة الصينية» للأستاذ جين جونغ جيه، وصف فيها ميزات تفسير إلياس وانغ، وليس فيه أيّ إشارة إلى موضوع الاتجاه.

سابعًا: خطة البحث: اقتضت طبيعة هذا البحث أن تتكون خطته من تمهيد ومبحثين وخاتمة، وهي على النحو الآتي:

المبحث الأول: التعريف بمفهوم الاتجاه الاجتماعي في التفسير والتعريف بأشهر المفسرين في الصين

المطلب الأول: مفهوم الاتجاه الاجتماعي في التفسير.

المطلب الثاني: أشهر المفسرين الصينيين.

المبحث الثاني: الاتجاه الاجتماعي في التفاسير باللغة الصينية.

المطلب الأول: نشأة التفسير الاجتماعي في الصين وتطوّره.

المطلب الثاني: الجوانب التي ظهر فيها الاتجاه الاجتماعي لدىٰ المفسرين الصينيين.

المبحث الثالث: الاتجاه الاجتماعي في تفسير محمد مكين

المطلب الأول: الاتجاه إلىٰ قضايا المرأة.

المطلب الثاني: الاتجاه إلىٰ حرية الاعتقاد.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

المبحث الأول: التعريف بمفهوم الاتجاه الاجتماعي في التفسير والتعريف بأشهر المفسرين في الصين

سيعرض هذا التمهيد لتعريف مفهوم الاتجاه الاجتماعي في التفسير، وسيعرّف بأشهر المفسرين في الصين، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم «الاتجاه الاجتماعي في التفسير»

الاتجاه: مصدر الفعل الرباعي (اتجه)، جاء في لسان العرب: «الجهة والوجهة جميعا: الموضع الذي تتوجه إليه وتقصده، وضل وجهة أمره؛ أي قصده»[1]، والوجه من الكلام: السبيل الذي تقصده به، والوجه: النوع والقسم، ويقال: الكلام فيه علىٰ وجوه، يطلق الوجه علىٰ القصد؛ لأن قاصد الشيء متوجه إليه[2].

(1) ابن منظور، محمد بم مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت 711هـ)، لسان العرب، ط: 3، دار صادر ببيروت، ج: 13، ص: 556، مادة (و ج هـ).

(2) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (ت 1205هـ)، تاج العروس، الناشر: دار الهداية، ج: 36، ص: 53-54.

وعلىٰ ضوء ما سبق يمكن القول أن الاتجاه في اللغة هو القصد؛ لأن مَن توجه إلىٰ شيءٍ قصدَه، وهذا التوجه قد يكون حقيقة، وقد يكون مجازًا[1]، وهذا الأخير هو المراد في استعمال البحث العلمي؛ حيث يراد به السبيل المعنوي الذي يقصده الباحث في دراسته.

أما الاجتماعي، فهو منسوب إلىٰ الاجتماع، ومأخوذ من (جمع)، وأصله الجيم والميم والعين، يدل علىٰ تضامّ الشيء[2]، والفعل المزيد (اجتمع) علىٰ وزن (افتعل) ويعني: المطاوعة في الجمع بين اثنين فصاعدًا[3]، وقد ظهر في العلوم ما يُسمّىٰ بـ (علم الاجتماع).

ولأجل ذلك فقد كان للعقل دوره في رأب الصدع بين أبناء المجتمع، ومحاولة التركيز علىٰ القواسم المشتركة فيما بينهم، وتضييق دائرة الخلاف بين أفراده؛ حتىٰ يعذُر بعضهم بعضًا فيما اختلفوا فيه.

وقد عنون الأستاذ فهد الرومي لهذا الاتجاه بعنوان: المدرسة العقلية الاجتماعية (اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، الباب الثالث، 705/2 فما بعدها)[4].

فيندرج في علم الاجتماع كلّ ما يخص المجتمع من ظواهره ونظمه

---

(1) انظر: الزمخشري، محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت- لبنان، ط: 1، العام: 1992/، ص:223.

(2) ينظر: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني (ت 395ت)، مقاييس اللغة، دار الفكر، العام: 1979م، ج: 1، ص: 479.

(3) ينظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ج: 1، ص: 135.

(4) ينظر: فهد الرومي، فهد بن عند الرحمن بن سليمان، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط: 1، العام: ج 2: 705-706.

وبنيته والعلاقات بين أفراده[1]، مما له علاقة برقيّ المجتمع وتحقيق سعادته.

التفسير هو كشف وبيان مراد الله تعالىٰ من كلامه بقدر الطاقة البشرية[2]، فالمفسر هو الذي يقوم بعملية الكشف والبيان مع استيفائه شروط المفسرين كما ذكرها السيوطي في الإتقان[3].

وعليه يكون معنىٰ: «الاتجاه الاجتماعي للمفسّر»: هو أن يضع المفسّر نُصب عينيه القضايا الاجتماعية التي فيها عوامل النهوض، وأسباب السقوط، فيحرص عند تفسيره لكلام الله علىٰ التركيز علىٰ الآيات ذات العلاقة بذلك.

المطلب الثاني: أشهر المفسرين في الصين

مضىٰ علىٰ دخول الإسلام للصين عام 651م[4] أكثر من ألف وثلاثمائة سنة، ومع هذه الحقبة التاريخية المديدة لم تظهر بادرة التفسير باللغة الصينية إلا في نهاية عهد أسرة مينغ[5] وبداية أسرة تشينغ[6]، حيث كانت البدايات

---

(1) ينظر: عبد الجواد، أحمد رأفت، مبادئ علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق بجامعة القاهرة، ص:23.

(2) ينظر: محمد الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1: 15.

(3) ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 4: 200-215.

(4) ينظر: باي، شيويي، تاريخ المسلمين في الصين (中国回回民族史)، ص: 8؛ وما، بينغ، تاريخ الإسلام المختصر في الصين (简明伊斯兰教史)، ص:8.

(5) أسرة مينغ من الأسر الملكية الصينية، وأسسها جو يوان جانغ عام 1368م، واستمر حكمها إلىٰ عام 1644م علىٰ أيدي ستة عشر ملكا، وورد في بعض المصادر التاريخية أن مؤسس هذه الأسرة مسلم، وأثبت ذلك المؤرخ المسلم باي شيويي مستدلا بعدة أدلة، منها أنه كان يكفن جثمان والديه عند الدفن، وأن زوجته مسلمة وغيرها.

(6) أسرة تشين آخر الأسر الملكية الإقطاعية في تاريخ الصين، وأسسها نورهس عام 1644م، وتداول حكمها عشرة ملوك خلال مائتين وثمان وستين سنة، وسقطت عام 1911م، كابد المسملون في زمن حكمها الشدائد القاسية من القمع والجلاء وغيرها.

علىٰ صورة تفسير لآيات متناثرة في طيات مؤلفات العلماء، كما فسر العالم وانغ داي يو[1] في كتابه «العلم الأكبر في الإسلام» الآية الثامنة عشرة من سورة آل عمران، وفسر العالم ليو جي[2] في كتابه «شريعة الإسلام» سورة الإخلاص وآيات أخرىٰ، وهذه الحالة استمرت إلىٰ أن ظهرت في نهاية عهد أسرة تشينغ تراجم كتاب «ختم القرآن الكريم» أو الآيات المختارة مع تفسيرها اليسير.

ثم صدر عام 1932م كتاب «ترجمة معاني القرآن» باللغة الصينية مع تفسيره لإلياس وانغ، وظهر فيه منهج المؤلف واتجاهه، ولذا يمكن اعتباره أول تفسير للقرآن باعتبار حواشيه التفسيرية، وظل الأمر علىٰ هذا الحال حتىٰ بداية القرن الجاري، حيث ظهر أول تفسير لمعاني القرآن عام 2005م.

وفيما يلي تعريف بأشهر المفسّرين حسب ظهورهم الزمني:

(1) وانغ داي يو ولد عام 1573 (في نهاية عهد أسرة مينغ وبداية أسرة تشينغ في مدينة نان جينغ، وعالم مسلم يتقن اللغة الصينية واللغة العربية، وهو الذي ابتدأ بالتأليف باللغة الصينية لغرض عرض الإسلام على الناس، ومن مؤلفاته كتاب الشرح الصحيح للمفهومات الإسلامية (正教真诠)، هذا الكتاب يحتوي علىٰ قسمين، أولهما تناول فيه المؤلف بعض المفهومات العقدية، مثل التوحيد والخلق والإيمان والقدر وغيرها، والقسم الثاني تحدث فيه عن الأركان الخمسة وبر الوالدين والطاعة والإخلاص وغيرها، وسيأتي في هذه الدراسة باسم البيان الصحيح من أجل الاختصار؛ ومنها كتاب العلم الأكبر في الإسلام (清真大学)، تحدث فيه المؤلف عن الإلهيات ونبينا محمد صلىٰ الله عليه وسلم ومعرفة الله، وتوفي عام 1658م.

(2) ليو جي ولد عام 1655م في مدينة نان جينغ، عالم مسلم في أسرة تشينغ ومعروف بكثرة المؤلفات، ويتقن اللغة الصينية واللغة العربية، وكان ذا معرفة كافية بالثقافة الطاوية والبوذية، فوفق بين بعض المفهومات الإسلامية والثقافة الطاوية، وله عدة مؤلفات، منها لطائف الخمسة (天方性理)، تحدث فيه المؤلف عن تنزلات العالم الكبير وخواص المخلوقات وخلق البشر وخواص الإنسان، وكتاب شريعة الإسلام (天方典礼)، تكلم فيه عن الإلهيات والتصوف والأركان الخمسة والعلاقات الخمسة والآداب، وكتاب السيرة النبوية (天方至圣实录)، وتوفي عام 1745م.

الأول: إلياس وانغ، واسمه باللغة الصينية وانغ جينغ جياي (Wang Jingzhai) ولد في أسرة متدينة بمدينة تيان جين (Tian Jin) عام 1879م، وتتلمذ على أشهر العلماء في عصره منذ نعومة أظفاره، ومنهم العالم المشهور حسن خاي[1]، حيث استوعب إلياس وانغ بجهده الدائب اللغات الصينية والعربية والفارسية، وقرأ في الفقه كتاب رد المحتار، وكتاب فتح القدير، وتخرج عام 1905م في مسجد آن يو (An Yu)، وعمل إماما ومعلما في عدة مساجد من عام 1905 حتى عام 1922م، وفي أثناء هذه الفترة ترجم معاني القرآن باللغة التقليدية[2] المستخدمة في تعليم المساجد، ثم سافر عام 1922م إلى مصر وتعلم في جامعة الأزهر وتأثر بتيار الفكر الإصلاحي المصري، وعاد عام1923م بأكثر من ستمائة كتاب، وأنشأ مجلة نور الإسلام عام 1927م، وعمل محررا لها، وكان ينشر فيها الأبحاث والمقالات العلمية التي تتعلق بالعقيدة والشريعة والتاريخ الإسلامي، وكان من العلماء الأربعة في الصين آنذاك[3].

أما آثاره العلمية فكثيرة، منها كتاب الحديث عن الخمسين سنة في طلب العلم، وكتاب نبذة عن حياتي في الترجمة، وكتاب نقد تعليم المساجد، وكتاب أهمية نشر الثقافة الإسلامية، وترجم عدة كتب عربية وفارسية، منها كتاب إظهار الحق، والمعجم العربي الصيني، والمختارات من كتاب

(1) حسن خاي، واسمه باللغة الصينية خاي سي فو، ولد عام 1832م في محافظة دا تشانغ بمقاطعة خه بي، عالم مسلم مؤلف مترجم، ويتقن اللغة الصينية والعربية والفارسية، وأفنى عمره في سبيل طلب العلم والتعليم والترجمة والتأليف ونسخ الكتب، ومن مؤلفاته كتاب التوحيد، وكان من الدعاة إلى الالتزام بالكتاب والنسة والابتعاد عن التقاليد المخالفة للشريعة.

(2) هي لغة خاصة لتعليم المساجد في الصين، وصيغت على قواعد الصينية واستخدمت فيها كلمات صينية وعربية وفارسية.

(3) محمد دا، وإلياس وانغ، وهلال الدين خا، وعبد الرحيم ما.

الوقاية، ومقدمة كتاب العمدة، وكتاب الميراث، وكتاب الكلستان وغيرها، وأهم آثاره العلمية في الترجمة ثلاث ترجمات لمعاني القرآن، أولها باللغة الصينية القديمة وتسمى بنسخة (أ)، والثانية باللغة التقليدية المستخدمة في تعليم المساجد وتسمى بنسخة (ب)، والثالثة باللغة الصينية الحديثة[1] وتسمى بنسخة (ج)، ومن أهم أفكاره: الدعوة إلى تطبيق الكتاب والسنة ومحاربة التقاليد المخالفة للشريعة والإصلاح في التعليم، توفي في مدينة قوي يانغ (Gui Yang) عام 1948م[2].

والذي يسجل لهذا المفسر انّ ترجمته لمعاني القرآن من أصح التراجم، وتفسيره من أسلم التفاسير في الصين، حيث تمكن من الرجوع إلى أمهات التفاسير في العالم الإسلامي، وكذلك هو أول من وضع على الترجمة الحواشي التفسيرية، التي تزيد الكلام وضوحًا وتدفع بعض الإشكالات.

الثاني: محمد مكين، واسمه باللغة الصينية ما جيان (Ma Jian)، وسيأتي التعريف به في المبحث الثاني الخاصّ باتجاهه الاجتماعي في التفسير.

الثالث: إسماعيل جانغ، واسمه باللغة الصينية جانغ تشينغ تشيان (Zhang Chengqian)، ولد في أسرة متدينة بمدينة تيانجين عام 1938م، ونشأ فيها متأثرا بوالديه اللذين كانا يتحمسان لخدمة الدين،

---

(1) مرت اللغة الصينية من مرحلة اللغة الصينية القديمة الأكثر تعقيدا في الخط وصعوبة في صياغة العبارة إلى اللغة الصينية الحديثة وهي بسيطة في الخط وسهلة في الصياغة، وحصل ذلك بفعل حركة الثقافة الجديدة التي تدعو إلى إصلاح اللغة الصينية وتبسيطها خطا وصياغة عام 1919م، ولذلك قام إلياس وانغ بترجمة القرآن باللغتين كل منها على حدة لتسهيل القراءة. (ينظر: كتاب فكرة عن تبسيط اللغة الصينية).

(2) ينظر: باي، شيويي، تاريخ المسلمين في الصين، ص:1433- 1440؛ ووان ياو بين وآخرون، الموسوعة الإسلامية الصينية، ص: 585.

ولـم يتـم دراسته الابتدائية بسبب الثورة الثقافية، فتوقف عنها، ورحل مع والديه إلىٰ مقاطعة سيتشوان (Si Chuan)، ودرس العلوم الأساسية للغة العربيـة والعلـوم الشـرعية فـي مسـجد تشـينغ دو الغربـي (Cheng Du) حيث مكث في هذه المقاطعة لمدة سنة ونصف، وبعدها اعتقل عام 1960م، وحكم عليه بالسجن خمس سنوات، فكان السجن بالنسبة له فرصة ثمينة للمطالعة، فتوسع في الاطلاع علىٰ الكتب، وبعد خروجه من السجن شارك في تحرير الموسوعة الصينية.

قدّمت له الدولة الإيرانية دعوة للمشاركة في الذكرىٰ الرابعة للإمام الخميني، فسافر إلىٰ إيران عام 1994م، وبعد عامين قدّم له محمد جوو (Zhou) دعوة لزيارة لندن، فلبّىٰ الدعوة، وسافر إليها عام 1996م، وتبيّن له هناك أنّ محمّد جو من الجماعة الأحمدية، وذلك حين دعاه إلىٰ الانضمام إلىٰ الجماعة فرفضها[1].

ألقىٰ إسماعيل لجانغ محاضرات تتعلق بالإسلام، فلقيت تقديرا طيبا وقبولا حسنا من قبل الطلبة المسلمين في الجامعات، كما درّس في كلية العلوم الإسلامية في الصين[2].

من أعمال إسماعيل جانغ نداء الإسلام، والسلامة والإيمان وغاية الإنسان، وعودة إلىٰ هداية القرآن، وتفسير القرآن الكريم مع ترجمتها إلىٰ الصينية، وهو أهم أعماله.

---

(1) ينظر: ما، وين لين، الأستاذ إسماعيل جانع تشنغ تشيان ومنهجه في كتابه القرآن الكريم وترجمة معانيه إلىٰ اللغة الصينية وتفسيره، ص:13-25.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص:13-30؛ وإسماعيل جانغ- صاحب التفسير، ما يو شيان (اتصال شخصي: الساعة 11:15، التاريخ 2018\2\21)

تبين لي أن إسماعيل جانغ قليل البضاعة في اللغة العربية والعلوم الإسلامية، إذ لم يدرس في المساجد الصينية دراسة منتظمة، ولا في إحدىٰ الجامعات الخارجية، وأنه شخصية جدلية بين المسلمين الصينيين، فهو بين المتشددين في النقد والمبالغين في المدح، ومن الإنصاف العلمي القول: إنه محب لخدمة القرآن والمسلمين في الصين بغض النظر مبالغة في تعظيم شأن العقل، وخوضه في التفسير دون التشبّع من علومه اللازمة لذلك.

المبحث الثاني: الاتجاه الاجتماعي في التفاسير باللغة الصينية

بالنظر إلىٰ نتاج هؤلاء النماذج الثلاثة يمكن القول: إنهم قد وضعوا نصب أعينهم هدف إصلاح المجتمع المسلم في الصين علىٰ وجه الخصوص، وذلك من خلال المحاضرات، والكتيبات، والمقالات، والترجمات، ما استطاعوا إلىٰ ذلك سبيلا.

وبالنظر في تفاسيرهم يتبيّن أنّ مسألة الإصلاح الاجتماعي قد أخذت مساحة واسعة فيها، بما يعني: أنّ هذا الاتجاه كان حاضرًا فيها.

وقبل الشروع في الدراسة التحليلية لهذا الاتجاه عند محمد مكين في قضيتي المرأة وحرية الاعتقاد، سيقوم الباحث بتقديم فكرة عن الأسباب التي أدّت بالمفسرين إلىٰ الاتجاه نحو إصلاح المجتمع الصيني، ثم ذكر نماذج من أقوالهم في ذلك وعلاج الآيات القرآنية لها، وذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: الظروف التي دفعت المفسرين في الصين نحو الاتجاه الاجتماعي في التفسير

إنّ ظروف ظهور الاتجاه الاجتماعي لا تختلف كثيرًا في الصين عنها في بلاد المسلمين، فقد مرت عليهم في العصر الحديث فترات اضطراب أدت إلىٰ تأخرهم عن ركب العلم والحضارة والتقدم، واستعمار بلدانهم من قبل الغربيين، وانتشار الأفكار والمذاهب الغربية المنحرفة بينهم، فنشأت أجيال جديدة من المسلمين قلّدت فيها الغربيين في حياتهم وسلوكهم، وكانت بعيدة عن دين الإسلام، ودعا هذا الواقع المؤلم للمسلمين الدعاة والمصلحين إلىٰ الإقبال علىٰ القرآن يفسرونه ويستلهمونه في دعوة الناس إلىٰ عودتهم إلىٰ الإسلام وإصلاح مجتمع المسلمين[1].

وبناء عليه يمكن القول: إن الاتجاه الاجتماعي في التفسير يركز علىٰ إصلاح مجمتعات المسلمين علىٰ أساس القرآن ويعالج أمراض المجتمع المختلفة ومشكلاته، ويقدم السنن الاجتماعية الكفيلة برقي المجتمعات وتقدمها[2].

مرت علىٰ المسلمين الصينيين فترة قاسية في زمن حكم أسرة تشينغ، لا سيما في أواخره، قاسوا من قبل الحكومة تحييدًا مقصودًا عن الحياة العامّة، واضطهادا جائرًا، وقمعًا دمويًا، وإجلاءً من الأراضي الخصبة إلىٰ المناطق الجدبة، وقد ولّد ذلك في نفوس المسلمين كراهة شديدة للثقافة الصينية، فأعرضوا عن كل ما يتعلق بها من اللغة الصينية والثقافة وغيرهما من دون

(1) ينظر: فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج 2/ 715-717؛ والخالدي، صلاح عبد الفتاح، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص:561-563.

(2) صلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص: 568.

تمييز غثّها من سمينها.

نتج عن ذلك تخلف المسلمين ثقافيا وعلميا واقتصاديا وسياسيا، وتفشي الجهل والأمية والفقر في مجتمعهم، والركود والجمود في حركتهم العلمية والفكرية، كما انتشرت في صفوفهم الخلافات، وكان لحكومة تشينغ دورٌ في ذلك، حيث إنّها طبقت مبدأ (فرق تسد) في سيادة المسلمين، وبعضها الآخر حصل باختلافهم في بعض الأحكام الفقهية الفرعية، ويضاف إلىٰ أسباب تخلفهم اشتغالهم في هذه الفترة القاسية بشؤون المعيشة عن تنمية التربية والتعليم، وأصبح ذلك كله عقبة لا يمكن التغلب عليها في سبيل نشر الإسلام ونهضة المسلمين في الصين.

ولما أسقطت أسرة تشينغ عام 1911م وأسست دولة الصين الوطنية، تغير وضع المسلمين في ظلال الدولة الجديدة تغيرا حسنا، فقد تحرروا من براثن أسرة تشينغ، وتمتعوا بمكانة عالية في المجتمع، وتوسعوا في نشاطاتهم التعليمة والعلمية، وذلك يرجع إلىٰ سياسة الحكومة الجديدة التي تدعو إلىٰ الازدهار المشترك والمساواة بين القوميات الخمس[1]، ومنها قومية هوي التي تمثل المسلمين في الصين[2].

حاول العلماء في تلك الفترة أن يبحثوا عن طريقة للنهوض بالأمة المسلمة في الصين وإصلاح وضعها، فوجدوا أن تنمية التربية والتعليم ونشر

---

(1) هذه القوميات الخمس: قومية هان وهي غالب سكان الصين اليوم، وقومية مانشو، وقومية هوي، وقومية تبتية.

(2) ينظر: باي، شيويي ص:667-682؛ ووانغ، هاو بين، حركة نهضة الإسلام في عهد الصين الوطني(民国时期伊斯兰复兴运动)، رسالة الماجستير غير المنشورة في جامعة المعلمين بمدينة شيانغخاي- الصين، ص: 12-17.

هداية القرآن أمثل وأنسب طريق، فوجّه بعضهم اهتمامه لإنشاء المدارس الحديثة، التي يختلف تعليمها عن تعليم المساجد التقليدي منهجًا وهدفًا ومادةً مقرّرة، ولم تتفهم الدعوة إلىٰ إصلاح التعليم التقليدي للمسجد، بحيث يحافظ علىٰ تعليم العلوم العربية والشرعية لإعداد الأئمة والخطباء، وفي الوقت نفسه يهمل كلّ ما له علاقة بالعلوم الاجتماعية والتجريبيّة، حتىٰ اللغة الصينية[1].

ووجّه البعض الآخر اهتمامه إلىٰ ترجمة القرآن الكريم وتفسيره، معتقدين أنّه أمثل طريق للنهوض بالمسلمين في الصين، لما في ذلك من الهدايات التي تساعد في إصلاح وضعهم الاجتماعي وحسم الخلافات بينهم وجمع كلمتهم، وحماية وطنهم ودينهم، كما أنها تُعرِّف غير المسلمين علىٰ الإسلام معرفة صحيحة، من خلال سلوك المسلمين وتصرفاتهم، وبهذه المعرفة الصحيحة تزول الخلافات بينهم وبين المسلمين[2]، فأثمرت هذه الفكرة عدة تراجم للقرآن، وبعضها احتوىٰ علىٰ الحواشي التفسيرية، مثل ترجمة معاني القرآن مع تفسيره لإلياس وانغ التي طبعت عام 1932م، ثم ظهر في بداية القرن الجاري أول تفسير للقرآن، وهو تفسير القرآن مع ترجمته لإسماعيل جانغ، وطبع عام 2005م.

يمكن تعداد ترجمة معاني القرآن مع وضع الحواشي التفسيرية بداية بنشأة مدرسة التفسير الصينية –إن صح التعبير– إذ يظهر علىٰ هذه الحواشي

(1) ينظر: ومي، شيو جيانغ، الوجيز في تاريخ المسلمين في الصين(中国伊斯兰教简史)، ص: 178-197، وما، بينغ، تاريخ الإسلام المختصر في الصين ص:253-279.

(2) جوو، شيه فان، محيط التراث الإسلامي في الصين(清真大全)، ج 9: 3-10؛ وليو، جين بياو، ترجمة القرآن باللغة الصينية مع تفسيره (可兰经汉译附传)، ص:1-2.

التفسيرية منهج المؤلفين واتجاهاتهم في التفسير، ومواقفهم من المسائل العقدية أو الفقهية، أما التفاسير الموجزة للمختار من الآيات أو السور فيتعذر منها استخراج منهج مؤلفيها واتجاهاتهم في التفسير.

تبين بعد دراسة هذه التفاسير باللغة الصينية أن اتجاهات التفسير عند مدرسة التفسير الصينية ثلاثة، الاتجاه العقلي والاتجاه الاجتماعي والاتجاه المنحرف، وبمقتضىٰ طبيعة هذا البحث أقصر الدراسة علىٰ الاتجاه الاجتماعي ماثلاً في بعض الجوانب التي سيعرضها المطلب الآتي.

المطلب الثاني: الجوانب التي اعتنى بها المفسرون الصينيون أصحاب الاتجاه الاجتماعي

يعرض هذا المطلب لأربعة جوانب نالت العناية من المفسرين الصينيين، مع التعليق المقتضب عليها.

الجانب الأول: الاهتمام بقضايا المرأة، وذلك لأن مكانة المرأة في المجتمع الصيني كانت من الانحطاط بمكان، بسبب التأثر بالثقافة الصينية القديمة، ويمكن تصوّر ذلك من خلال وصف تشون تشيو في حوليّاته: «المرأة خلقها لا يحدّ، وحقدها لا ينتهي»[1]، وفي كتاب الحوار: «إن من العسير معاملة المرأة والحقير، إذا اقتربت منهم استكبروا عليك، وإذا ابتعدت منهم تذمروا منك»[2].

لقد حرم المجتمع المرأة بناءً علىٰ هذه الفكرة حقوقها، كحقّ التعلم وحق الميراث وحق التملك، وتأثر المسلمون في الصين بهذه الثقافة، بل

(1) تسو، تشيو مينغ، حوليات تشون تشيو(春秋左传)، ص:278.

(2) كونفشيوس، كتاب الحوار (论语) من سلسلة كنوز التراث الصيني: صيني- عربي، ص: 279.

أصبحوا أشدّ تمسّكًا بها من غيرهم، فعاملوا النساء معاملة الخدم، وأساءوا معاملتهنّ أشدّ الإساءة.

ولإصلاح أوضاع المرأة في المجتمع المسلم الصيني وبيان مكانتها في الإسلام تناول رجال مدرسة التفسير الصينية آيات من القرآن، باحثين عن هدايات قرآنية في الإصلاح.

قال إلياس وانغ في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: 228]: «تفيد الآية أن المرأة تساوي زوجها حقا، وهذه الفكرة تثير تعجبا من الناس من دون شك؛ لأن العرب كانت تستهين بها ولم تعترف بحقها قط، فهذا التغير بالفعل إصلاح اجتماعي، وأصبحت اليوم تساوي الرجل مكانة اجتماعية، تطلب منه مثل ما يطلب منها، وهذه المساواة لم تعترف بها أمة من الأمم قبل الإسلام ولا مصلح اجتماعي، وكان الرجل يعامل امرأته قبل الإسلام كالعبد أو كالبهيمة المسخرة للرجل، وليس للبالغة منهنّ حق في اختيار زوجها، بل هي مجبرة علىٰ قبول من لا ترضاه بأمر والديها، والإسلام أنقذها من هذه المآسي وأمر بحسن العشرة واحترام رأيها في الزواج»[1].

قال إسماعيل جانغ في تفسير الآية: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ﴾ [آل عمران: 195]: «هذه الآية وصفت المساواة بين الرجل والمرأة وصفًا مميزًا بقوله: ﴿بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ﴾،

(1) وانغ، إلياس، ترجمة معاني القرآن الكريم مع تفسيره (古兰经译解)، ط: شركة فانغ جوو، للطباعة بمدينة لان جوو، العام: 2012م، ص: 40.

حيث كلاهما من خلق الله تعالىٰ وفي منطلق واحد، فلا يتفضل أحدهما علىٰ الآخر ولا يحق لأحدهما استبعاد الآخر، وهذا إعلان مشرق عن حقوق الإنسان، وهداية عليا للأخلاق الاجتماعية»[1].

وقال خالد شي في تفسير الآية: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: 3]: «الإسلام لم يوجب تعدد الزوجات، ولكن أجازه في الحالة الضرورية لعلاج المشاكل الاجتماعية، الآيات الأخيرة من السورة السابقة تتحدث عن غزوة أحد، والآية الأولىٰ من آيات هذه السورة تتحدث عن العلاقات بين الناس، الآية الثانية عن اليتامىٰ، وهذه الآية عن الأرامل، ويتبين للمتأمل في ذلك أن عدد اليتامىٰ والأرامل بعد الحرب يزداد بسرعة، وذلك بالفعل مشكلة اجتماعية، ومثل هذه المشكلة تحدث بالتأكيد في المستقبل، فلا بد من إيجاد وسيلة لمعالجتها... ولذلك أباح الإسلام تعدد الزوجات لحماية اليتامىٰ حتىٰ لا يظلموا في حقوقهم، فلا يعمل به في الحالة غير الضرورية، حيث قال تعالىٰ: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: 129] مخبرا باستحالة تحقيق العدل بين الزوجات، وما دام تحقق العدل مستحيلا كانت وحدة الزوجة أفضل»[2].

ولعلّ من نافلة القول: أنّ وجهة نظر المفسّر قد تغالي أحيانًا في جانب، ويفوتها الحق في آخر، وما دام أنّه اجتهد في إرادة الإصلاح فلا بأس في

---

(1) جانغ، إسماعيل، ترجمة معاني القرآن الكريم مع تفسيره (古兰经译注)، ط: 8، دار تيان ما للطباعة والنشر بمدينة هونغ كونغ، العام: 2013. ص: 197.

(2) شي، خالد، ترجمة القرآن باللغة الصينية مع تفسيره (古兰经国语译解)، ط: 3، الرابطة الإسلامية بهونغ كونغ، العام: 1978م، ص: 108.

ذلك، ولكن رأي خالد شي السابق قد يناقَش فيه، ولكن ليس هذا محلّ ذلك.

الجانب الثاني: الاهتمام بإصلاح الخلافات في المجتمع والدعوة إلىٰ التوحد والتآلف، فقد كان مجتمع المسلمين في الصين يغصّ بالخلافات والنزاعات القاتلة، وذلك نتج عن أمرين:

أحدهما: الاختلاف بين الطوائف الصوفية علىٰ بعض الأحكام الفقهية الفرعية مثل الجهر بالصوت عند الذكر وإخفاته، أو النزاعات بينها علىٰ المناصب الدينية والمنافع المادية، أو الاختلاف بين جماعة الإخوان والجماعة القديمة[1] علىٰ إصلاح المنكرات والعادات المخالفة للشريعة.

والآخر: سياسة حكومة أسرة تشينغ، حيث ضخمت هذه الخلافات بين المسلمين وزادت علىٰ نارها زيتا لاستغلالها لتمزيق كلمة المسلمين وتعزيز حكمها[2]، واستمر أثرها إلىٰ اليوم، ولما رأىٰ رجال هذه المدرسة هذه الأحوال الممزقة لشمل الأمة المسلمة الصينية، لجؤوا إلىٰ كتاب الله تعالىٰ يهتدون به في إصلاح الخلافات والنزاعات بين المسلمين ويعرّفونهم علىٰ ما يدعو إليه القرآن من الاعتصام بحبل الله تعالىٰ، وعدم التفرق، قال

---

(1) جماعة الإخوان الصينية تختلف تماما عن الإخوان المسلمين في عالم العرب، وأسسها ما وانغ فو في نهاية القرن التاسع عشر، لما سافر إلىٰ مكة المكرمة لأداء الحج عام 1888م، تأثر بفكر الحركة الوهابية السائدة، ودعا بعد عودته إلىٰ تطبيق الشريعة وفق الكتاب والسنة وإزالة العادات المخالفة للشريعة، وسميت هذه الجماعة بالإخوان أو الجماعة الحديثة، أما الجماعة القديمة فهي مقابل جماعة الإخوان، ونهجت علىٰ ما كان المسلمون يسيرون عليه منذ دخول الإسلام في الصين، ولكن هذه الجماعة لم تحافظ علىٰ نقاء الشريعة، وشابها كثير من البدع والمنكرات والعادات المخالفة للشريعة بتأثير البيئة الصينية مع تقادمها في الصين.

(2) ينظر: ما، تونغ، الجماعات المذهبية والطوائف الصوفية في الصين(中国伊斯兰教派与门宦制度)، ص: 94-111؛ وما، بينغ، تاريخ الإسلام المختصر في الصين، ص: 169-177.

ليو جين بياو بعد ترجمة الآيات الثالثة عشر إلىٰ الخامسة عشرة بعد المائة من سورة البقرة معلقا: «لو نظرنا في أحوال أتباع الأديان المختلفة في العالم لوجدناهم يقولون إنهم أهل الجنة، ولكنهم لا يعرفون أن الحكم بيد الله تعالىٰ، من امتثل بأوامره يدخل في نعيم الجنة، ومن الطبيعي أن يدعي أتباع كل ديانة أنهم علىٰ الحق، فيقول المسلمون إنهم أهل الجنة، وإن أتباع الديانات الأخرىٰ أهل النار، ولكنهم أهملوا قدر إخلاصهم في الدين ومدىٰ اتباعهم للسنة، وأنهم ارتكبوا ما كان ارتكب اليهود والنصارىٰ وهم يتلون القرآن كل يوم، تفرقوا جماعات عديدة، مثل الجماعة القديمة والجماعة الحديثة، ويتهاون ويقاتل بعضها بعضا، ومن كان علىٰ هذا الحال لا يبصر الحق ولا يسمعه، وتتحتم عليه المعيشة بقلق واضطراب[1].

وقال إلياس وانغ بعد تفسير الآية: ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [الأنفال: 63]: «الجماعات الإنسانية بغض النظر عن حجمها إذا كثرت أفرادها اختلفت أقوالهم اختلافا قد يؤدي إلىٰ التحاقد والتعادي عن حماية المصالح العامة، وقال تعالىٰ مخبرا لمعشر المسلمين بعدم الاختلاف والاختصام: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الحجرات: 10]، أي التواد والتآلف بمعناه الحقيقي مع ائتلاف الأرواح، وقال رسول الله ﷺ: «اَلْمُؤْمِنُ يَأْلَفُ، وَلَا خَيْرَ فِي مَنْ لَايَأْلَفُ وَلَا يُؤْلَفُ»[2]، ويتبين منه أن من لا يألف ولا يؤلف لا قيمة له في المجتمع، وقال أيضا: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا

(1) ليو، جين بياو، ترجمة القرآن الكريم مع تفسيره، ج: 1، ص: 44.

(2) البزار، مسند البزار، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، ج 15، ص: 139، رقم الحديث 8919، والطبراني، المعجم الوسيط، باب الميم، ج 6، ص: 58، رقم الحديث 5787.

الْتَقَيَا مَثَلُ الْيَدَيْنِ تَغْسِلُ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ»[1] مبينا تنافع المسلمين إذا التقيا، فهل تسير أحوال المسلمين اليوم علىٰ ما قال الله تعالىٰ ورسوله؟ إن الواقع أعطىٰ إجابة واضحة، فلا داعي لذكره»[2].

الجانب الثالث: التحذير من التقليد والبدع والمنكرات والدعوة إلىٰ الالتزام بالكتاب والسنة، فبعد دخول الإسلام في الصين بأكثر من ألف وثلاثمائة سنة، وانتشاره في أرضها، شابه مع مرور الزمان كثير من الخرافات والمنكرات، مثل: تقديس الأولياء والاستغاثة بهم ولزوم مقابرهم والسجود عليها، وأخذ بعض المسلمين من الثقافات الصينية لباس الملابس البيضاء عند تشييع الميت والسجود له، وتحديد أيام معينة لإقامة المآتم، وغيرها.

ولتصحيح مثل هذه الأفعال المبتدعة بيّن رجال المدرسة خطورة البدعة وحذروا منها، ودعوا إلىٰ الكتاب والسنة مع محاربة التقليد الذي يعد من أكبر العقبات في سبيل الإصلاح، قال إلياس وانغ بعد تفسير آية: ﴿ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: 44]: «تتناقص جهود المسلمين في دراسة القرآن الكريم منذ وفاة النبي ﷺ، وأصحبت اليوم مركزة علىٰ دراسة مؤلفات العلماء في العقيدة والفقه تاركين كتاب الله وسنة الرسول وراء ظهورهم، وهذه الظاهرة أدت إلىٰ تفرق المسلمين في عالم العرب وتنازعهم، وكذلك العلماء المسلمون في الصين صرفوا جهودهم علىٰ قراءة كتب الفقه ينسون القرآن والسنة، فلذلك أبذل أقصىٰ جهدي في نشر القرآن الكريم وبيان معانيه لتغيير مثل هذه

(1) ابن شاهين، الترغيب في فضائل الأعمال، باب باب فضل المصافحة للإخوان، ص: 127، رقم الحديث 433.

(2) وانغ، إلياس، ترجمة معاني القرآن الكريم مع تفسيره، ص: 201.

الظاهرة السيئة»[1].

وقال عند تفسير آية: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ۝٨ ثَانِىَ عِطْفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ لَهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴾ [الحج: 8-9]: «الأمور التي أجمع عليها السلف فلا تجوز المجادلة فيها، إذ هلكت الأمم الماضية بكثرة الجدل والاختلاف، فيجب على المسلم اتباع السنة ودعوة غيره إليها، ولا يجوز تعظيم المبتدع واتباع أقواله، ذلك محرم في الشريعة الإسلامية، والمبتدع كالسامري من قوم موسىٰ عليه السلام يدعو الناس إلىٰ الضلال، وهو كالمصاب بمرض معدٍ، فابتعدوا عنه ابتعادا»[2].

الجانب الرابع: مراعاة الحرية في الاعتقاد، لما أسست دولة الصين الوطنية عام 1912م، اعترفت بمكانة المسلمين الاجتماعية وأقرت في دستورها حرية الاعتقاد إقرارا قانونيا[3]، وذلك لم يحدث من قبل، وبتأثير هذه الحرية المتاحة تناول رجال مدرسة التفسير الصينية آيات قرآنية ليبينوا حرية الاعتقاد في دين الإسلام، والموافقة بينه وهذا البند من الدستور، وليردوا علىٰ أكاذيب المبشرين مثل (لو هونغ جي ولي جيا باي)[4] من أن

(1) وانغ، إلياس، ترجمة معاني القرآن الكريم مع تفسيره، ص: 292.

(2) وانغ، إلياس، ترجمة معاني القرآن الكريم مع تفسيره، ص: 359.

(3) ما، بينغ، تاريخ الإسلام المختصر في الصين، ص: 254.

(4) لي جيا باي هو Gilbert Reid، يحمل الاسم باللغة الصينية لي جيا باي، ولد في أسرة قسيس بنيويورك عام 1857م، وتخرج في معهد اللاهوتية (Union Theological Seminary)، وجاء بعد تخرجه إلىٰ الصين للتبشير، وأسس دار الحكماء (尚贤堂) ببكين عام 1894م ليجذب رجال الطبقات العليا والمثقفين، وناظر معه الإمام هلال الدين خا بسبب منشور الجمعية النصرانية بشيانغهاي الذي يضم كثيرا من الأكاذيب ضد الإسلام، مثل الشريعة الإسلامية مستمدة من الديانات القديمة اليهودية والنصرانية، وأتباع الإسلام مولعون بالقتال، وأن محمدا في بداية نزول الوحىٰ لم يؤمن بأنه وحي من الله احتياطا لكونه من الخرافات وغيرها، أما لو هونغ جي=

الإسلام يكره الناس على الاقتناع به وأن محمدا صلى الله عليه وسلم كان ينشر الإسلام في يده اليمنى كتاب الله وفي اليسرى السيف وغير ذلك من الأكاذيب.

يقول خالد شي في تفسير الآية: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: 256]: «قال كثير من الجهلاء: كان المسلمون ينشرون الإسلام بالقوة والأسلحة، وكان النبي ﷺ يأخذ كتاب الله في يده اليمنى والسيف في اليسرى، ولو اطلع هؤلاء الجهلاء على هذه الآية لعرفوا أنهم أخطؤوا، ونهى الإسلام عن الإكراه، وذلك لثلاثة: أولها: الاعتقاد من أعمال القلب، فلا قيمة للإكراه، والثاني: الله تعالى قد بين الرشد من الغي، فلا داعي للإكراه، الثالث: الدين يحميه الله تعالى، إن لم يرد الله إخراج الناس من الظلمات إلى النور، فمن يقدر على إكراههم»[1].

وقال محمد جوو في تفسير الآية نفسها: «الحث على الاستشهاد في سبيل الله والأمر بقتال أعداء الإسلام قد يؤدي إلى توهم بعض الناس أن الله أمر المسلمين بنشر الإسلام بالقوة، وجاءت هذه الآية لرفع ذلك الوهم، ونهت المسلمين عن إكراه الناس على الإسلام نهيا مؤكدا مع تبرير النهي عن نشر الإسلام بالقوة والسلاح، وهو اتضاح الحق من الباطل، والإسلام

= فلم أقف على سيرته فيما اطلعت من الكتب والبحوث، وكان نشر في صحيفة النور مقالة بعنوان عم سان مو المخربط (Uncle Sam) وهجم فيها على النبي ﷺ بأنه كان ينشر الإسلام بيده اليمنى كتاب الله وباليسرى السيف، وأثار ضجة كبيرة في الأوساط الدينية والصحافية، ورد عليه محمد مكين ردا جميلا في مقالته الصحفية بعنوان سيف محمد.

(1) شي، خالد، ترجمة القرآن باللغة الصينية مع تفسيره، ص: 61.

حق واضح فلا داعي للإكراه»[1].

تبين مما تقدم أن الاتجاه الاجتماعي في التفاسير باللغة الصينية ظهر لعلاج المشاكل التي كان مجتمع المسلمين الصينيين يعاني منها وإصلاح أوضاعهم السيئة التي نتجت عن ابتعادهم عن دين الإسلام فركز علىٰ المشاكل الدينية والاجتماعية، فحارب البدع وحذّر من التقليد الأعمىٰ، وعالج الشبهات والتشوّهات المتعلقة بقضايا المرأة، وحاول حسم الخلافات بين المسلمين، وغيرها.

وفي المبحث الآتي أنموذج للاتجاه الاجتماعي عند محمد مكين.

المبحث الثالث: الاتجاه الاجتماعي في تفسير محمد مكين

أذكر في هذا المبحث تطبيقات علىٰ الاتجاه الاجتماعي في تفسير محمد مكين من خلال مطلبين، أولهما: قضية المرأة، والثاني: حرية الاعتقاد.

وقبل الدخول في مطالب المبحث هذا تعريف بالمفسّر وتفسيره.

محمد مكين:

اسمه باللغة الصينية ما جيان (Ma Jian)، ولد في أسرة مسلمة متدينة متواضعة الظروف في قرية شاديان (Sha Dian)، تقع في ضاحية مدينة قوجويه (Ge Jiu) بمقاطعة يونان عام 1906م - وهي مقاطعة يقطنها عدد كبير من المسلمين، وقد أنجبت كثيرا من العلماء الذين ذاع صيتهم واشتهر ذكرهم في جميع أنحاء الصين - وتأثر الأستاذ مكين منذ صغره بوالده الذي أولىٰ تربية أولاده قدرا كبيرا من اهتمامه، ربّاهم تربية إسلامية، وحثّهم علىٰ

(1) جوو، محمد، ترجمة القرآن باللغة الصينية مع تفسيره (古兰经译释)، ص: 107.

دراسة اللغة العربية إلىٰ جانب الاهتمام باللغة الصينية وآدابها، فنشؤوا علىٰ حب اللغة العربية والعلوم الإسلامية[1].

وفي سنّ الواحدة والعشرين من عمره -عام 1928م- رحل إلىٰ مدينة قو يوان (Gu Yuan) ليتتلمذ علىٰ العالم المشهور سعد الدين خو، وبعدها التحق بمعهد المعلمين الإسلامي بمدينة شانغ خاي عام 1929م، ودرس فيه اللغة العربية والعلوم الإسلامية وغيرها من العلوم الاجتماعية دراسة منتظمة، بالإضافة إلىٰ اللغة الإنجليزية[2].

بعد ذلك سافر إلىٰ مصر -عام 1931م- في البعثة الطلابية الأولىٰ، والتحق بجامعة الأزهر المرموقة، وتتلمذ عند الشيخ محمد الزفزافي والشيخ إبراهيم الجبالي والشيخ يوسف الدجوي وغيرهم، ودرس العلوم الإسلامية المختلفة، ثم التحق بعد تخرجه من جامعة الأزهر بدار العلوم؛ ليتبَحّر في دراسة اللغة العربية وآدابها، وتخرج منها عام1939م[3].

عاد إلىٰ الصين عام 1939م، وعمل بعد عودته مدرسا في مدرسة مينغ ده الثانوية (Ming De)، وأعاد إخراج مجلة التنبيه الإسلامية بمشاركة باي شيو يي، وعين مدرسا في جامعة بكين عام 1949م، وتفرّغ للعمل فيها إلىٰ أن أدركته المنية عام 1978م[4].

---

(1) ينظر: لين، سونغ، القرآن الكريم في الصين (古兰经在中国)، ص: 128-132؛ ولي، جين جونغ، ترجمة الأستاذ محمد مكين (马坚传)، ص: 7-14.

(2) ولي، جين جونغ، ترجمة الأستاذ محمد مكين، ص: 18-21.

(3) ينظر: باي، شيويي ص: 1189؛ وما، يوشيان، الأستاذ محمد مكين وجهوده في خدمة القرآن، ص: 3.

(4) ينظر: لين، سونغ، القرآن الكريم في الصين، ص: 130-131.

ترك آثارا علمية قيمة لمن جاء بعده من المسلمين، ومن مؤلفاته: المعجم العربي الصيني، وقواعد اللغة العربية، وسيف النبي محمد، وترجم عدة كتب عربية، منها شرح العقائد النسفية، ورسالة التوحيد لمحمد عبده، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، والرسالة الحميدية لحسين الجسر من علماء طرابلس الشام، وإسهام العرب في التعليم للمؤلف (Totan Khalil)، كما ترجم كتاب تاريخ العرب للمؤلف (Philif K. Hit-ti) من الإنجليزية إلى الصينية، وترجم كتاب الحوار (لكنفوشيوس) من الصينية القديمة إلى العربية، ومن أهم التراجم ترجمة الأجزاء التسعة الأولى مع تفسيرها، وترجمة معاني القرآن كاملاً، وكان له بحوث علمية كثيرة باللغة الصينية، مثل الإسلام وحقوق المرأة في الإسلام، والإسلام وتعدد الزوجات، وإصلاح التعليم الإسلامي في الصين، ولماذا لا يأكل المسلمون لحم الخنزير وغيرها كثيرة[1].

يعدّ محمد مكين من أعظم العلماء المسلمين في الصين أثرا وتأثيرا، ومن المفسرين الذين أتقنوا اللغة العربية واللغة الإنجليزية بالإضافة إلى اللغة الصينية، فترجماته تتميز بالأمانة في النقل والدقة في التعبير والسلاسة في اللفظ، بخاصة ترجمة معاني القرآن باللغة الصينية، ولأجل ذلك فقد قام مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في المدينة المنورة بطباعة هذه الترجمة، وهي من أصح المراجع في الدراسات القرآنية عند الدراسين في الصين.

(1) ينظر: باي، شيويي، تاريخ المسلمين في الصين، ص: 1189-1193؛ وما، يوشيان، الأستاذ محمد مكين وجهوده في خدمة القرآن، ص: 40-49؛ ولي، جين جونغ، ترجمة الأستاذ محمد مكين، ص: 271-281.

تفسير محمد مكين:

لما رجع من مصر شارك في ترجمة القرآن الكريم، التي كانت باللغة الصينية القديمة، ويصعب علىٰ عامة الناس قراءتها، فلتسهيل القراءة عليهم قام بترجمته باللغة الحديثة، ووضع عليها الحواشي التفسيرية، ولمّا وصل إلىٰ الآية التاسعة عشرة من سورة الأنفال، توقف بسبب الحروب والنزاعات السياسية التي حدثت في الصين[1].

يقع التفسير في مجلد واحد، وكان منهجه فيه: تفسير القرآن بالمأثور، ثمّ بالرأي، وقد أورد فيه الكثير من نصوص «الكتاب المقدس»؛ إما لبيان مبهمات القرآن، أو للتأكيد علىٰ بطلانها، وقد امتاز تفسيره بالدقة في بيان معاني الآيات، والتوفيق في ربطها بأحوال المسلمين في الصين، مع الموضوعيّة والإنصاف عند مناقشة الآراء الفقهية التي اختلف فيها علماء المسلمين في الصين.

المطلب الأول: قضية المرأة في تفسيره

كانت المرأة في المجتمع الصيني تعاني من الاستهانة والظلم وهضم الحقوق، كما ذُكر سابقا، ولإنقاذها من تلك المعاناة وإعطائها حقها، ولبيان مكانتها في الإسلام تناول محمد مكين في تفسيره الآيات المتعلقة بقضايا المرأة، مثل: مسألة مساواتها بالرجل، وحقها في اختيار الزوج، والميراث، ومسألة تعدد الزوجات.

---

(1) ينظر: ما، محمد مكين، مقدمة لترجمة الأجزاء التسعة الأولىٰ مع تفسيرها، ص: 2-3؛ ولين، سونغ، القرآن الكريم في الصين، ص: 133-135؛ ولي، جين جونغ، ترجمة الأستاذ محمد مكين، ص: 261-163.

وفي الفقرات الآتية بعضُ أقواله التي تدلّل على اتجاهه الاجتماعي الإصلاحي في هذا الخصوص.

يقول عند كلامه عن مقاصد القرآن: «إنّ القرآن يقرّ المساواة بين الرجل والمرأة، ويرفع مكانتها، وذلك مبين في الأمور الآتية:

الأول: استنكر القرآن العادة السيئة عند العرب، وهي تفضيل الذكور على الإناث، كما حرم وأد البنات تحريما باتا، قال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝٥٨ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [النحل: 58-59]، وقال أيضا: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: 8-9].

الثاني: أعلن عن المساواة بين الرجل والمرأة بجعل بعضهم من بعض، ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: 195].

الثالث: جعل الزوجين متساويين في الحقوق والواجبات بناء على المساواة بين الرجل والمرأة، قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 228].

الأخير: أعطى المرأة حقها في الميراث والخلع، قال تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: 7] وقال أيضا: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: 229][1]. انتهى كلامه.

(1) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولى مع تفسيرها، ص: 15-16.

والذي يظهر من قوله السابق أنّه ركّز على أمّ المسائل، ولم يتعرض لبعض الفرعيّات التي قد تثير المشاكل في الأسرة والمجتمع، مثل قضية الحجاب ومسألة الاختلاط، وغيرها من الفرعيّات.

وقال عند تفسير الآية: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: 195]: «كانت مكانة المرأة جد منحطة، سواء أكانت عند شعوب المشرق أم عند شعوب المغرب، وعانت من الاستخفاف والاستهانة، قال الحكماء قديما بصراحة: إن المرأة خلقها لا يحد، وحقدها لا ينتهى، وإن الفتن ليست من السماء، بل من المرأة، وإنه من العسير معاملة المرأة والحقير، إذا اقتربت منهم استكبروا عليك، وإذا ابتعدت منهم تذمروا منك وغيره من الكلام في تحقير المرأة... وكانت مكانة المرأة في الهند أسوء منها في الصين... وكذلك عند النصارى والعرب في الجاهلية..»[1].

ثم قال: «حرر الإسلام المرأة أولاً، وأقر أنها هي والرجل انحدرا من نفس واحدة، وأنهما متساويان مكانة، وأنهما يتساويان في الثواب على عمل إذا عملا واحدًا؛ لأن بعضهم من بعض، أي الرجل مولود من المرأة، والمرأة مولودة من الرجل، فلا فرق بينهما في البشرية، وما دام الأمر كذلك فتساويا مكانة، ولذلك تفضيل الذكر على الأنثى من المنكرات»[2].

وخلاصة كلامه أن المرأة تساوي الرجل في الإنسانية والثواب على العمل؛ لأنهما من أصل واحد، فلا تفاضل بينهما إلا بالتقوى والعمل، وهذا مأخوذ من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا

(1) ينظر: ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولى مع تفسيرها، ص: 89- 90، بتصرف.
(2) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولى مع تفسيرها، ص: 90.

﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

وقال عند تفسير الآية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 228]: «نص القرآن على المساواة بين الزوجين حقا وواجبا، وكانت العرب في الجاهلية تحترم الرجل وتستهين بالمرأة، بحيث تجعلها من المال، وتطلب منها واجباتها وتمنعها من حقوقها، والإسلام يدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة، وهذا يعد حركة غير مسبوقة في عالم العرب، بل العالم كله؛ إذ لم يكن يدعو إليه أي مصلح أو أمة قبل الإسلام، ولم يعترف أحد بالمساواة بين الزوجين حقا وواجبا، ومعنى قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ أن الرجل له السيادة في الأسرة»[1].

فالمساواة بين الزوجين التي قصدها محمد مكين هي ما يتعلّق بأداء الحقوق والقيام بالواجبات، وليس ما يتبادر لتصور المرأة في الصين اليوم: بأن يؤدي زوجها كل ما تؤديه من الأعمال المنزلية وغيرها.

ورفعًا لهذا الوهم فقد قال عند تفسير الآية: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ [آل عمران: 195]: «لم يعترف الإسلام للمرأة بالمساواة في الحق القضائي فحسب، بل اعترف لها بالمساواة في التعلم، فقال رسول الله ﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»[2]، وأعطاها المساواة في الحرية والاستقلال، كما أعطاها الحرية في

(1) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولى مع تفسيرها، ص: 42.

(2) ابن ماجه، سبب ابن ماجه، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، 1: 81، رقم الحديث: 224.

اختيار الزوج...»[1].

وقال عند تفسير الآية: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: 32]: «كانت المسلمات يشتركن أول الإسلام في الأعمال الدينية والسياسية والعسكرية كما اشترك الرجال، كن يبايعن النبي ﷺ كما بايع الرجال، وذلك مبين في الآية الثانية عشرة من سورة الممتحنة، وكن يهاجرن إلىٰ الحبشة والمدينة المنورة كما هاجر الرجال، وكن يحملن القرب ويداوين الجرحىٰ وينقلن الشهداء حينما يقاتل الرجال أعداءَ الدين، «عن الربيع بنت معوذ، قالت: كنا مع النبي ﷺ نسقي ونداوي الجرحىٰ، ونرد القتلىٰ إلىٰ المدينة»[2]، وإذا تعاونا علىٰ الخير مع اختلافهما في القدرة، يمكن لكل منهما أن يقدم للمجتمع خيرًا، ويجازىٰ عليه»[3].

ذكر محمد مكين المساواة بين الرجل والمرأة في الاستقلال والحرية علىٰ سبيل الإطلاق، ولم يبيّن قصده منهما، فلا أدري هل يقصد به الاستقلال المادي أو استقلال الشخصية أو غيرهما، وأما المساواة في الاشتراك في النشاطات الاجتماعية فإنه يحتاج إلىٰ تقييده بأنّ كلّ واحدٍ منهما يشترك فيما يناسب فطرته من الوظائف أو الأعمال الاجتماعية مع مراعاة الآداب التي استنبطها العلماء من الكتاب والسنة[4]؛ لأن كلا منها يختلف عن الآخر من حيث الفطرة والتكوين، كما تبين من قوله السابق: كل من الرجال والنساء

(1) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولىٰ مع تفسيرها، ص: 91.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب مداواة النساء الجرحىٰ في الغزو، 4/34، رقم الحديث 2882.

(3) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولىٰ مع تفسيرها، ص: 102.

(4) ينظر: أبو شقة، عبد الحليم محمد، حركة تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج: 2، ص: 86-102.

اشترك فيما يناسبه من الأعمال العسكرية.

تعرض محمد مكين لقضية حق المرأة في الميراث، وحقها في اختيار الزوج، وحقها في الطلاق، فقال بعد تفسير الآية: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: 32]: «اعترف الإسلام بالحقوق المتبادلة بين الزوجين، كما بين في الآية (228) من سورة البقرة، ومن هذه الحقوق حق الخلع، قال تعالىٰ: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: 229]، والحق في الميراث، قال تعالىٰ: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: 7]، كما اعترف بحقها في الشهادة، وقال تعالىٰ: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: 282]..»[1].

لقد أكد محمد مكين في تفسيره حق المرأة في اختيار الزوج، وخصّه بنصيب من بحثه؛ وذلك لما كانت تعانيه في هذا الجانب، فهي مجبرة علىٰ الموافقة أحيانًا؛ إذْ إنّ وليها هو صاحب القرار قبل الزواج وبعده، وإذا اتخذ قرارا فلا يمكنها مخالفته، فتكون مشاورتها عند الزواج أمرًا شكليًّا، ويمكن ملاحظة ذلك في قوله: «منحها الحرية المطلقة في اختيار الزوج، كما منح الإسلام المرأة المساواة وحق الاستقلال، قال رسول الله ﷺ: «لاَ تُنْكَحُ الْأَيْمُ حَتَىٰ تُسْتَأْمَرَ، ولا تنكح البكر حتىٰ تستأذن، قالوا: يا رسول الله،

(1) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولىٰ مع تفسيرها، ص: 91.

وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت»[1][2].

ومن الأمور التي نالت حظّها من عناية محمد مكين مسألة تعدّد الزوجات، فجاء موقفه موفِّقًا بين النقل والتوجيه، وردّ الاعتراضات على هذه المسألة، بما وصل إليه اجتهاده، فهو يرىٰ أنّ الإسلام لم يحثّ علىٰ التعدد، وإنّما وضعه وسيلةً لعلاج المشاكل الاجتماعية في الحالات الضرورية، ومن ذلك قوله عند تفسير الآية: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾ [النساء: 3]: «إن العلماء الذين لا تشم منهم رائحة الحيادة، وتغاضوا عن تاريخ الإنسان،ينتقدون الإسلام بإباحة تعدد الزوجات، مع أنه كان شائعًا في أمم المشارق والمغارب، كان موجودًا عند العرب قبل النبوة، وإذا نظرنا إلىٰ العالم المدني، وجدنا كثيرًا من الرجال في الدول الغربية يعيشون في حالة تعدد الزوجات مع أنه ممنوع في قانونهم، قال (Ch. Letourneau): يظهر حسب دراستنا أن كبار الشخصيات في الدول المدنية المتقدمة يرغبون في تعدد الزوجات رغبة لا يمكن دفعها، وقال (Max Nordau): معظم رجال الدول المدنية يعيشون في حالة تعدد الزوجات مع أن قانونها نص علىٰ أن لكل رجل امرأة واحدة، وعدد مَنْ يعيش منهم بصحبة امرأة واحدة طوال حياته لم يبلغ واحدًا في مائة ألف»[3].

ثم بين حكم تعدد الزوجات في الإسلام، فقال: «معنىٰ الآية أن تعدد

---

(1) أخرجه البخاري، في كتاب: النكاح، باب: لا يُنْكِحُ الأبُ وغيرُه البكرَ والثَّيِّب إلا برضاهما، 7/17، رقم الحديث 5136.

(2) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولىٰ مع تفسيرها، ص: 91.

(3) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولىٰ مع تفسيرها، ص: 93.

الزوجات مباح في الحالات الضرورية، لا أنه مباح دون شرط، بله الحث عليه، فتوسط حكم تعدد الزوجات بين الآيات التي توصي بحماية أموال اليتامىٰ، وبين الآيات التي تبين كيفية حمايتها؛ وذلك ليذكّر الإنسان أن تحقيق العدل في معاملة الزوجات أصعب منه في معاملة اليتامىٰ، فلذلك يجمع بينهما في الذكر، أي إن عدّد الرجل زوجاته بلا قيد، فتتعذر عليه معاملتهن بالعدل، فينبغي أن يقيد تعدد الزوجات»[1].

ثم ذكر بعض الحالات التي يباح فيها تعدد الزوجات، فقال: «كان النبي ﷺ وضع علىٰ تعدد الزوجات قيدًا شديدًا، ولكن لم يمنعه منعا باتا؛ لأنه مصلح واقعي، مبلغ لوحي الله تعالىٰ، محارب الأوهام، وتعدد الزوجات علاج مجد للمشاكل الاجتماعية في الحالات الضرورية، مثلا: حال كون الزوجة المصابة بالعقم... وحال زيادة عدد النساء علىٰ الرجال... ولذلك الزواج بواحدة هو الأصل في الإسلام، فلا يجوز الزواج بأكثر من واحدة إلا في الحالات الضرورية مع تحقق العدل المطلق في المعاملة، وإذا خيف الظلم، يمنع تعدد الزوجات..»[2].

يظهر مما سبق أنّ محمد مكين يميل إلىٰ عدم التعدد إلا بشروطه، وذلك دفعًا للمفاسد التي يؤدّي إليها التعدد في هذا الزمان، ويمكن القبول بهذا الرأي في ظلّ الظروف الراهنة التي قلّ فيها الوازع الديني عند أكثر المعدّدين، فظلموا بعض الزوجات إرضاء منهم لبعضهن علىٰ حساب الأخرىٰ، ولم تراع كذلك بعض الزوجات حرمة الزوجات الأخريات لأزواجهنّ فنتج عن بعض الأسر التي فيها تعدّد مشاكل بين الإخوة والزوجات ما كان دفعه بعدم

(1) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولىٰ مع تفسيرها، ص: 93.

(2) ينظر: ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولىٰ مع تفسيرها، ص: 93.

التعدّد أولىٰ من اللجوء إلىٰ التعدد، والله المستعان.

المطلب الثاني- حرية الاعتقاد في تفسيره

الذي يمكن ملاحظته في تركيز محمد مكين علىٰ مسألة حرّية الاعتقاد أنها جاءت ردّة فعل علىٰ الذين طعنوا في الإسلام من خلال تركيزهم علىٰ الآيات المتحدّثة عن الجهاد في سبيل الله تعالىٰ، فزعموا أنّ الإسلام إنما انتشر بالسيف، ومن لم يدخل في الإسلام كان مصيره القتل، ولذلك أعطىٰ محمد مكين قضية حرية الاعتقاد نصيبًا لا يستهان به في تفسيره، وذلك لترسيخ فكرة حرّية الاعتقاد التي دعا إليها الإسلام في أذهان المسلمين، وللرد علىٰ من هجم علىٰ الإسلام بحجة قتال الناس حتىٰ يدخلوا الإسلام.

قال عند بيان مقاصد القرآن في المقدمة تحت العنوان: (إن الإسلام يقرّ بكل الديانات الصحيحة، ويعارض التدخل في اعتقاد الآخرين): «الإسلام آخر الأديان ظهورًا، وأعظمها سماحة، فيعترف بقيمة وجود الأديان الصحيحة، قال تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: 48]، وأعلن عن الحرية في الاعتقاد، قال تعالىٰ: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، ومادام الإنسان حرًّا في اختيار عقيدته، فلا يحق لأحد أن يكره غيره علىٰ ديانة معينة، قال تعالىٰ: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾ [البقرة: 256]؛ لأن الاعتقاد من أعمال القلب، فعلىٰ الداعي أن يقنع المدعوين بمنطق علمي، ولا يحق له أن يكرههم بالقوة والسلاح»(1).

(1) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولىٰ مع تفسيرها، ص: 14 من المقدمة.

وقال عند تفسير الآية: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ﴾ [البقرة: 193]: «المراد من قوله: ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ﴾ أنّ الديانات الوثنية يُقْضىٰ عليها، ويبقىٰ دين التوحيد، فقال تعالىٰ: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾ [الأنفال: 39]، وذلك كافٍ للدلالة علىٰ أن الإسلام يسعىٰ للحرية في الاعتقاد، ويحمي كل الديانات الصحيحة، إذ قال تعالىٰ: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ﴾ [الحج: 40]»[1]، وكذلك كان المسلمون هاجروا من مكة إلىٰ المدينة لحماية حريتهم في الاعتقاد»[2].

والناظر في كلام محمد مكين يرىٰ أنّه يفرّق بين قضيتين: قضية الشرك، وهذه لا مجاملة فيها، فلا يمكن أن يقرّ الإسلام بالشرك؛ لأنّه عبادة لغير الله، وتديّن بغير دين الله، وقتال المشركين حتىٰ يؤمنوا لا يدلّ علىٰ أنّه أكرههم علىٰ عبادة الله، بل يدلّ علىٰ أنّ الإسلام أخرجهم من عبوديتهم لغير الله إلىٰ عبادة الله، فهو محرر لهم، لا مجبرًا لهم.

وأمّا الذين يزعمون أنّهم علىٰ دين الحقّ فهؤلاء يعاملون علىٰ وفق زعمهم، ولا يُكرهون علىٰ الدخول في الإسلام؛ إذ كيف يمكن الجمع بين الإكراه علىٰ الدين، وبين التديّن والالتزام بالدين، فالدين من أعمال القلوب، وما يصدر من الأعمال ينبغي أن يكون موافقًا لما في القلوب، وإلا كان نفاقًا، وهو أخطر شيء علىٰ جسم الأمة المسلمة، حيث لا يستطيع المسلمون أن يشقوا عن قلوب المنافقين، فيعلموا حقيقة عدائهم ومكرهم بالمسلمين، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي

(1) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولىٰ مع تفسيرها، ص: 32.

(2) ينظر: ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولىٰ مع تفسيرها، ص: 211.

ﭐلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴾ [يونس: 99]، وقال: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ [الكهف: 29]، فإذا أمكن دراسة أمر الجهاد بعمق أوصل البحث فيه إلىٰ أنّ الجهاد في الإسلام كان من أجل إزاحة العراقيل التي تحول بين الإنسان وبين حرّيته في الاعتقاد، فالإسلام هو الدين الوحيد الذي يفتح لكل الناس ذلك الباب؛ ليطّلعوا علىٰ كلّ ما يعتقده الناس، فيأخذوا ما يرونه حقًّا دون ضغط أو إكراهٍ من أحد.

ويمكن أن يزيد الأمر وضوحًا تحذيره من التقليد الأعمىٰ، بحيث يقع المسلم في الشرك من أجله، أو مراعاة منه لحقّ الوالدين في الطاعة، فقال في تفسير الآية: ﴿ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا ﴾ [النساء: 36]: «إنّ الإسلام يجمع بين عبادة الله وبر الوالدين؛ لأن عبادة الله أساس الدين، وبر الوالدين أساس المعاملات، وهو إحسان معاملتهما مع التواضع والرحمة وطاعتهما، لا سيما الوالدة؛ إذ تأكد ذلك في حديث الرسول ﷺ، «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جَاءَ رَجُلٌ إِلَىٰ رَسُولِ اللهِ صلىٰ الله عليه وسلم فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟ قَالَ: أُمُكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أَبُوكَ»[1]، ولكن طاعتهما عند حد مقبول، لا تقليد أعمىٰ لآرائهما ولو كانت غير صحيحة، حيث قال تعالىٰ: ﴿ وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشۡرِكَ بِي مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَاۖ وَصَاحِبۡهُمَا فِي ٱلدُّنۡيَا مَعۡرُوفٗاۖ وَٱتَّبِعۡ سَبِيلَ مَنۡ أَنَابَ إِلَيَّۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرۡجِعُكُمۡ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ [لقمان: 15]، والأبناء لهم شخصياتهم

(1) أخرجه البخاري، في كتاب: الأدب، باب: من أحق الناس بحسن الصحبة، 8/2، رقم الحديث 5971.

وإرادتهم وفكرتهم، ولا يمكن للوالدين أن يضيّقا عليهم، لا سيما في زواجهم ودراستهم وعملهم، وعليهما احترام آرائهم بتوجيه طيب لا تضييقها..»[1].

وقال عند تفسير الآية: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَلِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [البقرة: 104]: «أمر الإسلام بطلب الحق واتباعه، أما ما خلفه الآباء من التقاليد والقوانين والمباحث العلمية بل العقائد فهي خاضعة للدراسة والمناقشة، إن كان صحيحا قيما ينشر، وإن تافها خطأ ينبذ، وكان مشركو مكة أعرضوا عما دعا إليه النبي ﷺ من الإسلام بحجة اتباع دين آبائهم، فأنزل الله هذه الآية لائما على جهلهم وغبائهم؛ إذ إنهم أصروا على اتباع دين آبائهم دون تأكد من صحته، وعامة المسلمين اليوم لا يدرسون القرآن ولا السنة، ويتبعون آراء الفقهاء لا يتأكدون من موافقتها للكتاب والسنة ولا من مسايرتها لحاجات العصر، وهذا يخالف توجيه القرآن ومقاصد الإسلام»[2].

الخاتمة: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فتوصلت بعد هذا التطواف مع الذين فسروا القرآن الكريم في الصين، وبيان اتجاههم الاجتماعي إلى النتائج الآتية:

أولا: أن المفسرين في الصين متفاوتون في قدراتهم العلمية، منهم من كان متمكنا من اللغة العربية واللغة الصينية والعلوم الشرعية كإلياس وانغ ومحمد مكين ما، فجاء تفسيرهم سليما من الأخطاء الفاحشة، ومنهم من

(1) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولى مع تفسيرها، ص: 103.
(2) ما، محمد مكين، ترجمة الأجزاء التسعة الأولى مع تفسيرها، ص: 152.

كان غير متمكن من اللغة العربية، والعلوم الشرعية، مثل: إسماعيل جانغ، ولكن خاض في بيان مراد الله من الآيات بدافع محبته للقرآن أو غرض لم يبح به، فجاء تفسيرهم مليئا بالأخطاء الخطيرة، وهذا النوع من التفسير غير جائز.

ثانيا: أن الاتجاه الاجتماعي في التفاسير باللغة الصينية ظهر في ظروف خاصة شهدها المسلمون في الصين، ويتبين في جوانب: الاهتمام بقضايا المرأة، والاهتمام بإصلاح الخلافات في المجتمع والدعوة إلىٰ الوحدة والتآلف، والدعوة إلىٰ الالتزام بالكتاب والسنة والتحذير من البدع والمنكرات، والتقليد الأعمىٰ، ومراعاة الحرية في الاعتقاد.

ثالثا: أن محمد مكين قد تعرض في تفسيره لقضية المرأة وحرية الاعتقاد بتأثير الظروف التي كان يعيشها، ولم يدخل في الجوانب الأخرىٰ بشكل واضح.

هذا وبالله التوفيق

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع:

أهم المصادر والمراجع باللغة العربية:

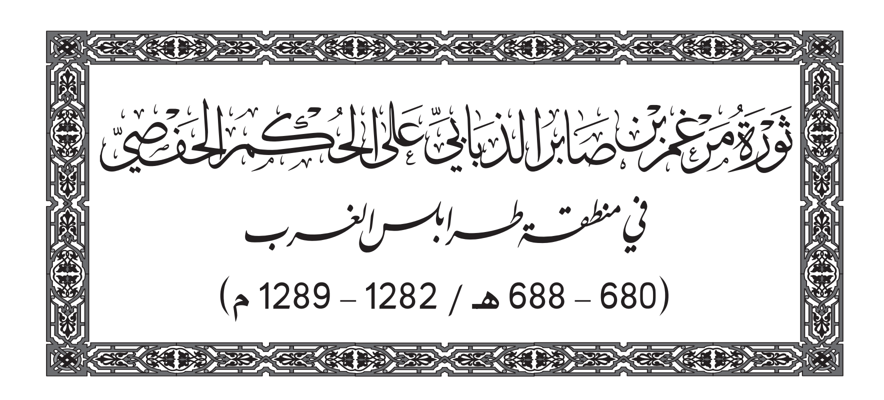
- الذهبي، محمد حسين (2012م)، التفسير والمفسرون، ط: 1، القاهرة: دار الحديث.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن (1997م)، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ط: 3، بيروت: مؤسسة الرسالة.

- الزمخشري، محمود بن عمر الزمخشري (1992م)، أساس البلاغة، بيروت: دار صادر.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر(1974م)، الإتقان في علوم القرآن، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أبو شقة، عبد الحليم محمد(1999م)، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ط: 5، الكويت: دار القلم للنشر.
- الطبري، محمد بن جرير(2000م)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط: 1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني(1979م)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هاورن، دمشق: دار الفكر.
- ما، يوشيان، الأستاذ محمد مكين وجهوده في خدمة القرآن، رسالة الماجستير غير المنشورة، جامعة آل البيت – المفرق- الأردن.
- المحتسب، عبد المجيد عبد السلام(1982م)، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، ط: 3، عمان: مكتبة النهضة الإسلامية.
- هيكل، عبد التواب(1982م)، تعدد الزوجات في الإسلام، ط: 1، دمشق: دار القلم.

أهم المصادر والمراجع باللغة الصينية:

- باي، شيويي (1996م)، تاريخ المسلمين في الصين (中国回回民族史)، ط: 1، ولاية نينغ شيآ: دار الشعب للطباعة والنشر.
- جانغ، إسماعيل(2013م)، ترجمة معاني القرآن الكريم مع تفسيره(古兰经译注)، ط: 8، مدينة هونغ كونغ: دار تيان ما للطباعة والنشر.
- جوو، شيه فان (2005) محيط التراث الإسلامي في الصين (清真大全)، ط: 1، 25 مجلدا، مدينة خه في: دار النشر بهوانغ شان.

- لي، جين جونغ (2017م)، ترجمة الأستاذ محمد مكين (马坚传)، ط: 2، ولاية نينغ شيآ: دار الشعب للطباعة والنشر.
- لين، سونغ (2007م)، القرآن الكريم في الصين (古兰经在中国)، ط: 1، ولاية ينيغ شيآ: دار الشعب للطباعة والنشر.
- ما، بينغ (2010م)، تاريخ الإسلام المختصر في الصين (简明伊斯兰教史)، ط: 2، ولاية نينغ شيآ: دار الشعب للطباعة والنشر.
- مي، شيو جيانغ (2000م)، الوجيز في تاريخ المسلمين في الصين (中国伊斯兰教简史)، ط: 1، مدينة بجين: دار الثقافات الدينية للطباعة والنشر.
- وانغ، إلياس (2012م)، ترجمة معاني القرآن الكريم مع تفسيره (古兰经译解)، ط: 1، مدينة لان جو: شركة فانغ جوو للطباعة بمدينة لان جوو.
- وانغ، هاو بين، حركة نهضة الإسلام في عهد الصين الوطني، رسالة الماجستير غير المنشورة في جامعة المعلمين بمدينة شيانغخاي- الصين.



د. محمود عمار المعلول
مستشار بوزارة الخارجية، ليبيا

المقدمة:

كانت منطقة طرابلس في تلك الفترة تعيش حالة من الفوضىٰ والاضطراب السياسي، ومسرحاً للكثير من الثورات والانتفاضات والفتن والتدخل الخارجي، ولم تكن الدولة الحفصية تسيطر بشكل فعلي علىٰ المدينة، ونتيجة لهذه الأحداث والفتن عم القحط وكسدت التجارة، وانتشرت الأوبئة والمجاعات، وكثرت الاضطرابات والثورات علىٰ السلاطين الحفصيين خاصة بعد موت المستنصر الحفصي الذي يعتبر أقوىٰ سلاطين الدولة الحفصية والذي أعقبت وفاته فترة من الفوضىٰ والاضطرابات والفتن الداخلية بإفريقية بداية من سنة 675 هـ / 1277م.

لم تكن مدينة طرابلس تخضع للحفصيين إلا اسمياً، حيث كان بعض ولاتها يعلنون استقلالهم بعيداً عن الدولة الحفصية، فأحياناً كان هؤلاء الولاة يستقلون بالمدينة بما يشبه الحكم الذاتي، وأحياناً أخرىٰ يقدمون

طاعتهم للسلاطين الحفصيين، أما الدولة الحفصية فكانت هي الأخرىٰ في حالة من الضعف والاضطرابات بسبب ثورات الأعراب بإفريقية وخاصة بنواحي طرابلس، فكانت تلك القبائل ترفض الخضوع والانقياد للسلاطين الحفصيين، لأنها لم تتعود الحياة بالمدن، وعاشت علىٰ البداوة والغزو[1].

ونتيجة لحالة الاضطراب والفوضىٰ بإفريقية ظهر بعض الثائرين والمغامرين أمثال أحمد ابن أبي عمارة الذي كاد يقضي علىٰ الدولة الحفصية ومرغم بن صابر أمير عرب الجواري من ذباب، وعثمان بن أبي دبوس الموحدي الذي كان يطمح لاسترجاع عرش أجداده الموحدين بالتعاون مع مملكة أراغون[2]، وكانت أوضاع المنطقة سيئة جداً خلال تلك الفترة فعندما مر الرحالة العبدري وصف السكان والمدن وبأنهم كانوا يتعرضون لغارات النصارىٰ خاصة المدن الساحلية، وثورات الأعراب في الدواخل.

مشكلة البحث:

كانت الأسئلة التالية هي الدافع وراء هذه الدراسة:

من هو مرغم بن صابر، وكيف قام بثورته بطرابلس الغرب علىٰ الدولة الحفصية، ومع من تحالف، وما هي أحوال المنطقة الاجتماعية والسياسية

---

(1) صالح الصادق السباني، ليبيا أثناء العهد الموحدي والدولة الحفصية، منشورات جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، ط 1، 2006 م، ص 292 - 310.

(2) مملكة أراغون هي مملكة مسيحية تأسست في شرق إسبانيا من ثلاثة أقاليم هي (أراغون - قطلونية - بلنسية)، ومن أشهر ملوكها خايمي الأول الملقب بالفاتح، ثم ابنه بيدرو الثالث الذي كانت له علاقات سياسية واقتصادية مع إفريقية، وقد دعمت هذه المملكة مرغم بن صابر، وابن أبي دبوس في ثورتهما علىٰ الدولة الحفصية، انظر (ممدوح حسين، الحروب الصليبية في شمال إفريقية وأثرها الحضاري (668 - 792هـ / 1270-1390م)، دار عمار، عمان - الأردن، ط 1، 1998 م، ص 451 - 497).

في تلك الفترة؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلىٰ تجلية الغموض عن فترة مهمة من فترات تاريخ مدينة طرابلس الغرب، وأوضاعها وأسباب ثورات الأعراب بتلك النواحي.

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث إلىٰ كونه يبحث في تاريخ منطقة مهمة من مناطق إفريقية، لها أهميتها السياسية والاجتماعية في تاريخ تلك المنطقة.

الدراسات السابقة:

أشارت بعض الدراسات إلىٰ ثورة مرغم بن صابر بنواحي مدينة طرابلس الغرب بشكل موجز، ولم تتناولها بالتفصيل والتحليل، ومن هذه الدراسات (الحروب الصليبية في شمال إفريقية وأثرها الحضاري (668 - 792هـ / 1270 - 1390م) للدكتور ممدوح حسين وهي أطروحة دكتوراه تناول فيها أوضاع شمال إفريقية، وتطرق إلىٰ ثورة مرغم بن صابر ومساندة مملكة أراغون المسيحية له، كذلك من ضمن الدراسات الأخرىٰ دراسة بعنوان (ليبيا أثناء العهد الموحدي والدولة الحفصية) للدكتور صالح الصادق السباني، وهي دراسة تناول فيها أوضاع ليبيا خلال العهدين الموحدي والحفصي، ومن ضمنها ثورة مرغم بن صابر الذبابي، وغيرها من دراسات أشارت لها بشكل موجز.

المنهج المستخدم في الدراسة:

سيتبع الباحث المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي التحليلي في القيام

بدراسته، ويحاول المقارنة بين أقوال المؤرخين.

تقسيم البحث:

في هذه الدراسة يتناول الباحث ثورة مرغم بن صابر بنواحي طرابلس علىٰ الدولة الحفصية في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي والذي قسمه إلىٰ مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

حيث يتناول في المقدمة مشكلة البحث وأهدافه وأهميته والدراسات السابقة والمنهج المتبع، ويتناول في المبحث الأول التعريف بمرغم بن صابر، وفي المبحث الثاني الظروف السياسية السائدة بطرابلس الغرب خلال القرن السابع الهجري / والثالث عشر الميلادي، وفي المبحث الثالث ثورة مرغم بن صابر وتعاونه مع مملكة أراغون المسيحية، ويتناول في الخاتمة النتائج التي ترتبت علىٰ ثورة مرغم بن صابر.

المبحث الأول: التعريف بمرغم بن صابر:

هو مرغم بن صابر بن عسكر بن حميد بن جارية شيخ قبيلة الجواري أقوىٰ قبائل الأعراب بنواحي طرابلس الغرب من الذبابيين من قبيلة بني سليم القوية التي قال عنها أغسطيني: «أقوام معرفون بميلهم إلىٰ الحرب والغزو»[1]، كان يقيم بمنطقة زنزور[2]، وكان في عز ومنعة، وصاحب نفوذ

---

(1) هنريكو دي أغسطيني، سكان ليبيا، ترجمة خليفة محمد التليسي، توزيع الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1974 م، ج1، ص 29.

(2) زنزور (بالزاي) بلد غربي مدينة طرابلس حوالي 12 كم، وهي كلمة بربرية، اشتهرت بكثرة أشجار الزيتون بها، وفي سنة 282 هـ / 895 م وما بعدها كانت ملكاً لسكان طرابلس ثم اشترتها قبيلة مجريس البربرية، وكانوا في صراع مع العرب حتىٰ اعطاها ملك طرابلس لمرغم بن صابر الذبابي سنة 676 هـ / 1277 م (انظر الطاهر أحمد الزاوي، معجم البلدان الليبية، الناشر مكتبة النور،=

مطلق[1] بتلك المنطقة، وكانت رئاسة بني ذباب الغربيين في بني مرغم طيلة القرن الثامن الهجري[2].

تعتبر قبائل الجواري من أقوى القبائل بمنطقة غرب طرابلس الغرب، ورئاستهم في بني مرغم بن صابر، وكان السلطان الحفصي زكريا بن أبي إسحاق قد هاجم منطقة طرابلس ومصراتة بل إن هجماته قد وصلت حتى حدود برقة سنة 686 هـ / 1287 م[3]، أخضع خلالها كل القبائل لسيطرة الدولة الحفصية، وكانت علاقة هذه القبائل بالسلطة الرسمية في الدولة الحفصية بين التأييد والمعارضة، وقد استقبل شيخ وزعيم قبيلة الجواري حميد بن جارية سنة 575 هـ / 1171م المغامر قراقوش وساعده في ثورته على دولة الموحدين، ووقف معه في أغلب معاركه[4]، ثم انقلب عليه ووقف إلى جانب مغامر آخر وهو ابن غانية، وهكذا كانت حالهم مع الدولة الحفصية في تقارب وتباعد[5].

وهكذا كانت حالة هذه القبائل العربية لا تخضع للسلطة المركزية،

= طرابلس - ليبيا، ط 1، 1968 م، ص 171 - 174).

(1) الطاهر أحمد الزاوي، أعلام ليبيا، دار المدار الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط3، 2004 م، ص 393، وكذلك شارل فيرو، الحوليات الليبية منذ الفتح العربي حتى الغزو الإيطالي، نقلها عن الفرنسية وحققها بمصادرها العربية ووضع مقدمتها النقدية محمد عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط 4، 1998 م، ص 63، والتجاني، رحلة التجاني، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1981 م، ص 206.

(2) محمد حسن، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1999 م، ج1، ص 145.

(3) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، 1959 م، ج 7، ص 701.

(4) محمد تقي الدين شاهنشاه الأيوبي، مضمار الحقائق وسر الخلائق، تحقيق حسن حبشي، دار عالم الكتب، القاهرة، 1968 م، ص 34.

(5) صالح الصادق السباني، مرجع سابق، ص 375.

وتقوم بتأييد أي مغامر أو ثائر أو طامع في السلطة كما فعلت مع المغامر قراقوش وابن غانية وغيرهما، وقامت بإخضاع قبائل البربر في تلك المناطق بغرب طرابلس.

المبحث الثاني: الظروف السياسية السائدة بطرابلس الغرب خلال القرن 7هـ / 13م:

تجدر الإشارة إلىٰ أن طرابلس الغرب هي إقليم من أقاليم المغرب الإسلامي اختلف المؤرخون في تحديد حدوده، فمنهم من قال إن حدوده تبدأ من بلدة تاورغاء شرقاً إلىٰ أحواز قابس غرباً ثم تمتد في عمق الجنوب لتشمل غدامس وفزان ومناطق الواحات[1].

استولىٰ المغامر قراقوش علىٰ منطقة طرابلس، وبمساعدة بعض القبائل من بني سليم أمثال الجواري وغيرهم وبني هلال استطاع دخولها سنة 1185م[2]، وبذلك أصبحت المنطقة التي سيطر عليها تمتد حدودها ما بين طرابلس في الغرب وفزان في الجنوب وبرقة في الشرق، وبني قصراً بإحدىٰ نواحي طرابلس، سميت نسبة إليه منطقة قرقارش الحالية[3].

ثم تحالف مع مغامر آخر هو ابن غانية الميورقي ضد دولة الموحدين، فكانت المنطقة مسرحاً للصراع بينهما فترة من الزمن، وكانت قبيلة الجواري

(1) إدريس حمودة، إمارة بني ثابت في طرابلس الغرب، دار ومكتبة بن حمودة، زليطن، ط1، 2004 م، ص 39 - 40.

(2) إتوري روسي، ليبيا منذ الفتح العربي حتىٰ سنة 1911 م، تعريب وتقديم خليفة محمد التليسي، دار الثقافة، بيروت ـ لبنان، ط1، 1974 م، ص 98 - 100.

(3) الطاهر أحمد الزاوي، ولاة طرابلس من بداية الفتح العربي إلىٰ نهاية العهد التركي، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط1، 1970 م، ص 104.

في تلك الفترة مسيطرة علىٰ النواحي الغربية من منطقة طرابلس، ورفضت التحالف مع قراقوش[1] بسبب فرضه للضرائب المجحفة بحق السكان المحليين حتىٰ أجهدهم، بالإضافة إلىٰ قتله مجموعة كبيرة من مشايخ عرب بني سليم قوم الأمير مرغم حوالي (70) بقصر العروسين[2] منهم جد المحاميد وجد الجواري[3] مع أنهما قاما باستقباله ومساعدته ثم ما لبث أن اختلف هذان المغامران حيث دارت بينهما معركة كبيرة قرب مدينة طرابلس بوادي الهيرة، انهزم علىٰ آثرها المغامر قراقوش وفر إلىٰ مدينة ودان حيث تبعه الميورقي وقتله هناك سنة 609 هـ / 1213 م[4].

بعد مقتل قراقوش استولىٰ علىٰ الحكم بطرابلس يحيي الميورقي لمدة عشر سنوات، وكانت منطقة طرابلس في تلك الفترة في حالة ثورات واضطرابات وفوضىٰ كما يذكر إتوري روسي[5]، إلىٰ أن تم تعيين أول والٍ حفصي عليها وهو يعقوب بن أبي يعقوب الهرغي الذي حاول الثورة علىٰ الحفصيين إلا أن السكان المحليين ثاروا عليه وتمكنوا من قتله بأمر من الحفصيين، ثم تولىٰ من بعده محمد بن عيسىٰ الهنتاتي[6] الذي حكم خلال الفترة (644 - 684هـ / 1247 - 1285م)[7]، وفي عهده ظهر أحمد بن أبي

(1) الطاهر أحمد الزاوي، أعلام ليبيا، مرجع سابق، ص 393.
(2) قصر العروسين قصر بمدينة قابس التونسية مشهور بناه بنو رشيد بن جامع من العرب أيام العبيديين، وهم من بني هلال (انظر الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت ـ لبنان، 1975 م، ص 410.).
(3) الطاهر أحمد الزاوي، ولاة طرابلس، مرجع سابق، ص 105.
(4) المرجع نفسه، نفس الصفحة.
(5) إتوري روسي، مرجع سابق، ص 96.
(6) الطاهر أحمد الزاوي، ولاة طرابلس، مرجع سابق، ص 113 - 114.
(7) إتوري روسي، مرجع سابق، ص 96.

عمارة وتعاون في الثورة ضد الحفصيين مع الأمير مرغم بن صابر بنواحي طرابلس[1].

وهكذا كانت طرابلس مسرحاً لثورات العرب البدو فلم تنعم بالأمن والاستقرار طيلة العهد الحفصي فكان أي مغامر يجمع المال والأتباع يستطيع السيطرة عليها، وكانت منطقة سهلها الداخلي في الغالب ميداناً لتجمع هؤلاء الأعراب، وأهم هؤلاء الأعراب هم عرب الجواري والمحاميد وآل سالم والكعوب[2]، وبعد وفاة الوالي محمد بن عيسىٰ الهنتاتي حاول الوالي الجديد واسمه يوسف بن طاهر اليربوعي الاستقلال بطرابلس، وأعلن انفصاله عن الحفصيين بشكل تام، وفي أيامه اضطرب أمر إفريقية، وكثرت فيها الثورات ضد الحفصيين، وظلت طرابلس منذ ذلك الوقت شبه منفصلة عن الدولة الحفصية حتىٰ حكم أسرة بني ثابت (724 - 755هـ / 1323 - 1354م)[3].

يمكن القول إن الأوضاع السياسية لمدينة طرابلس كانت مضطربة حيث كان يحكمها خلال تلك الفترة ممثل عن الدولة الحفصية، وأن سلطته كانت لا تتعدىٰ الأسوار، أما مرغم بن صابر فإنه كان مسيطراً علىٰ منطقة زنزور بأكملها، أي: منطقة غرب طرابلس، وكان لكل قبيلة من القبائل العربية في تلك الفترة منطقة نفوذ وسيطرة، فسلطة قبيلة الجواري من مدينة زوارة غرباً حتىٰ طرابلس[4]، وكانت منطقة سرت[5]، والمناطق الواقعة قربها كبني وليد ومصراتة وترهونة هي مناطق نفوذ لأولاد سالم وزعيمهم هو غلبون ابن

---

(1) صالح الصادق السباني، مرجع سابق، ص 292 - 310.

(2) إتوري روسي، مرجع سابق، ص 98.

(3) صالح الصادق للسباني، مرجع سابق، ص 308 - 310.

(4) إتوري روسي، مرجع سابق، ص 114.

(5) المرجع نفسه، ص 114.

مرزوق السالمي.

قيام الدولة الحفصية وسيطرتها على طرابلس الغرب:

سيطرت الدولة الحفصية علىٰ المنطقة التي عرفت في التاريخ الإسلامي باسم إفريقية، وقد وجد بمعاهدة موقعة بين السلطان أبي زكريا الأول الحفصي وجمهورية جنوة في شهر يونيو 1236م أن حدود الدولة الحفصية تمتد من طرابلس شرقاً إلىٰ أقصىٰ حدود بجاية غرباً[1].

وقبل الحديث عن أوضاع الدولة الحفصية في تلك الفترة تجدر الإشارة إلىٰ الحديث عن ما يعرف بإفريقية حدودها ورقعتها الجغرافية فقد اختلف المؤرخون والجغرافيون المسلمون حول تحديد معناها، كما اختلفوا أيضاً في نطقها هل هو بكسر الهمزة أو بفتحها، والأشهر والشائع عند أكثر المؤرخين بكسر الهمزة فقد ضبطها ابن خلكان (608 - 681هـ / 1211 - 1282م) بالكسر حيث يقول: «إفريقية بكسر الهمزة وسكون الفاء وكسر الراء وسكون الياء المثناة من تحتها وكسر القاف وبعدها ياء معجمة باثنتين من تحتها، وهي مفتوحة وبعدها هاء، إقليم عظيم من بلاد المغرب، فتح في عهد خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه وكرسي مملكته القيروان، واليوم كرسيها تونس»[2].

قامت الدولة الحفصية بإفريقية (المغرب الأدنىٰ) سنة 626هـ / 1229م من طرابلس شرقاً حتىٰ مدينة بجاية غرباً، وتنسب إلىٰ عمر بن يحيي بن

(1) روبار برنشفيك، تاريخ إفريقية في العصر الحفصي من القرن الثالث عشر إلىٰ القرن الخامس عشر نقله إلىٰ العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت. لبنان 1988 م، ج1، ص 58.

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت. لبنان 1978 م، ج1، ص 236.

أبي حفص (1174 - 1195م)[1]، وتعتبر فرعاً من الدولة الموحدية في حين اعتبرها البعض امتداداً لها[2]، ويعتبر محمد الملقب بالمستنصر (647 - 675هـ / 1249 - 1277م) أقوىٰ خلفاء الدولة الحفصية يقول عنه المؤرخ صلاح الدين الصفدي (696 - 764هـ / 1296 - 1363م): «كان محمد ملكاً عظيماً شجاعاً سياسياً، متحيلاً علىٰ بلوغ قصده... وهو ذو غرام بالعمارات»[3].

شهدت الدولة الحفصية أزهىٰ عصورها من الازدهار الاقتصادي والسياسي والاستقرار في عهد الخليفة المستنصر الحفصي، بالإضافة إلىٰ تمكنها من القضاء علىٰ حملة لويس التاسع الصليبية، وأتته بيعة الدول المجاورة مثل بني زيان في المغرب الأوسط وبني مرين في المغرب الأقصىٰ وبني الأحمر في غرناطة، وبيعة شريف مكة ابن نمي (611 - 701هـ / 1214 - 1301م)[4] الذي ولي إمارة مكة المكرمة لأكثر من (50) سنة بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد[5]، كما جاءته سفارات من السودان وأوروبا، واستطاع أن يحقق مكانة كبيرة بين حكام عصره بحيث

(1) ابن الشماع، الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تحقيق الطاهر محمد المعموري، الدار العربية للكتاب، ليبيا. تونس، 1984م، ص 48 - 49.

(2) حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، تقديم وتحقيق حمادي الساحلي، دار الجنوب للنشر، تونس، 2001 م، ص 90.

(3) الصفدي، الوافي بالوفيات، اعتناء س. ديد رينغ، دار فرانز بفيسبادن، 1974 م، ج5، ص 203

(4) جميلة مبطي المسعودي، المظاهر الحضارية في عصر دولة بني حفص منذ قيامها سنة 621 هـ وحتىٰ سنة 893 هـ، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة أم القرىٰ السعودية، 2000 م، ص 4 - 5.

(5) عبادة كحيلة، المغرب في تاريخ الأندلس والمغرب، المطبعة الإسلامية الحديثة، القاهرة، 1997 م، ص 128.

وصف المؤرخ ابن خلدون فترة حكمه بأنها (أعز أيام الدولة الحفصية)[1]، وقد طالت فترة حكمه إلىٰ (28) سنة وخمسة أشهر واثني عشر يوماً[2].

أصيبت الدولة الحفصية بعد موت المستنصر في 12 ذي الحجة 675 هـ / 16- 5 - 1277م[3] بفوضىٰ واضطراب سياسي كبير، عرف بعهد الاضمحلال الأول، فقد تولىٰ الخلافة من بعده ولده يحيىٰ (675 - 679هـ / 1277 - 1280م) الذي لقب بالواثق، ولم يستطع الحفاظ علىٰ وحدة الدولة فأصابها الوهن، وتراجع أمرها إلىٰ آخر عهدها[4].

كما كثرت في عهده الفتن والاضطرابات، وازدادت الصراعات بين كبار رجال الدولة فأفلت زمام الأمور من يده[5]، وفي ذلك يقول المؤرخ ابن أبي الضياف (1217 - 1291هـ / 1803 - 1874م) في كتابه إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان «وساءت سيرة الواثق، وفسدت بطانته من استبداد وزيره الغافقي»[6]، الأمر الذي حدا بابن خلدون إلىٰ القول عن الدولة الحفصية: «ثم رجعت من بعده أدراجها»[7] بمعنىٰ أنها بدأت

---

(1) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 676.

(2) الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق وتعليق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس 1966م، ص 40.

(3) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 380 - 381.

(4) أحمد الطويلي، في الحضارة العربية التونسية، منشورات دار المعارف، سوسة، 1988م، ص 28.

(5) ابن القنفذ، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق وتقديم محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية لنشر، تونس، 1968 م، ص 118.

(6) ابن أبي ضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ج1، تحقيق محمد شمام، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990 م، ص 208.

(7) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 433.

في الضعف التدريجي، ولم يدم حكم الواثق الحفصي طويلاً بسبب ثورة عمه أبي إسحاق إبراهيم (631 - 682هـ / 1234 - 1283م) الذي كان لاجئاً سياسياً في بلاط بني الأحمر في كنف ملك غرناطة محمد الثاني (671 - 701هـ / 1272 - 1302م) منذ فشل ثورته على أخيه المستنصر[1]، وقد غادر مدينة غرناطة إلى تلمسان عاصمة الدولة الزيانية يتحين الفرصة لتحقيق أهدافه[2]، بالوصول إلى كرسي حكم السلطنة الحفصية، ولم تكد تمضي فترة حتى اتصل به والي بجاية محمد بن أبي هلال يبايعه سلطاناً للدولة الحفصية، وتمكن من دخول تونس في أواخر ذي الحجة 678هـ / أبريل 1280م بدعم من ملك أراغون بيدرو الثالث (1276 - 1285م) وكان ملك أراغون يهدف من مساعدته لأبي إسحاق ليجعله ألعوبة في يده، ولتحقيق مشاريعه في إفريقية، وهكذا نجح أبو إسحاق في القيام بأول ثورة عرفتها الدولة الحفصية، وذلك بفضل مساندة الكفار حسب تعبير المستشرق الفرنسي روبار برنشفيك[3].

وبعد دخوله تونس أعدم يحيى الواثق في صفر 679هـ / يونيو 1280م وأولاده الثلاثة، وقد دام حكم الواثق سنتين وثلاثة أشهر وعشرين يوماً[4]، إلا أن أبا إسحاق هو الآخر لم يدم حكمه طويلاً إذ كان ضعيف الشخصية سيئ

(1) روبار برنشفيك، مرجع سابق، ج1، ص 71.

(2) المرجع نفسه، نفس الجزء، ص 106.

(3) المرجع نفسه، نفس الجزء، ص 110.

(4) موسوعة تاريخ المغرب العربي، بني حفص. بني زيان. بني مرين. بني وطاس. السعديين. ظهور الأشراف العلويين ـ دراسة في التاريخ الإسلامي، ج5 - 6، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1994م، ص 51، أما المطوي فيذكر أن حكم الواثق دام ثلاث سنوات وثلاثة أشهر وعشرين يوماً، انظر محمد العروسي المطوي، السلطنة الحفصية تاريخها السياسي ودورها في المغرب الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، 1986 م، ص 250.

التدبير، ويصفه أحد المؤرخين بأنه كان منغمساً في الشهوات، ومتخلياً عن أمور الدولة[1]، ويقول عنه المؤرخ ابن القنفذ (740 - 810هـ / 1340 - 1407م): «كان لا ينظر في عواقب الأمور...... واستولت العرب في أيامه بتونس على القرى والمنازل ونهبوا الأموال والحريم»[2]، الأمر الذي أدى إلى تردي الأوضاع في الدولة، إن لم نقل زاد في تفاقمها.

وقال عنه محمود مقديش: «وكان السلطان أبو إسحاق فيه غلظة وشدة ولا ينظر في عواقب الأمور... واستولت العرب في أيامه على القرى، وهو أول من كتب البلاد الغربية بالظهارة للعرب»[3].

ونشبت ضده ثورتان هما: ثورة ابن أبي عمارة أحمد بن مرزوق الملقب بالدَّعي، بالتعاون مع مرغم بن صابر بنواحي طرابلس وثورة ابن الوزير بمدينة قسنطينة، كانت أخطرهما ثورة ابن أبي عمارة، وتمكن من القضاء عليه أبو حفص عمر بن أبي زكريا (642 - 694هـ / 1245 - 1295م) الملقب بالمستنصر الثاني، وساندته في ثورته قبائل الأعراب بزعامة شيخ قبيلة الكعوب أبي الليل بن أحمد، فاستطاع القضاء على الدَّعي، وتولى الحكم مكانه، وفي عهده بدأت مرحلة جديدة من العلاقات بين الدولة الحفصية ومملكة أراغون اتسمت بالصدام العسكري، فقد كانت مملكة أراغون تشن الغارات والاعتداءات على إفريقية، ففي سنة 683هـ / 1284م احتل البحار روجير دي لوريا (1245 - 1305م) جزيرة جربة والجزر

(1) روبار برنشفيك، مرجع سابق، ج1، ص 110.

(2) ابن القنفذ القسنطيني، مصدر سابق، ص 139.

(3) محمود مقديش، نزهة الأنظار في التواريخ والأخبار، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 1988م، ج1، ص 554.

المجاورة لها في سواحل إفريقية[1].

منح السلطان أبو حفص عمر بن عبد الواحد الأعراب حق دخول المدن بعد أن كانت محرمة عليهم ومنحهم امتيازات مكافأة لهم كحق استخلاص الضرائب وجباية محصول الأراضي[2] فأدىٰ ذلك إلىٰ ضعف الدولة، وعدم تمكن سلاطينها من فرض سيطرتهم عليها بسبب ثورات أولئك الأعراب، وتمردهم باستمرار علىٰ الدولة، وقد لاحظ الرحالة العبدري (643 - 700هـ / 1245 - 1301م) الذي مرَّ بالمنطقة سنة 689هـ / 1290م حالة الفوضىٰ والخراب وانعدام الأمن في تلك الفترة فكان النصارىٰ يشنون الهجمات علىٰ المدن الساحلية، بينما الأعراب يعيثون فساداً في الدواخل[3]، وبذلك لم يتمكن أبو حفص من السيطرة علىٰ الدولة الحفصية التي كانت تتفكك وتعصف بها ثورات الأعراب والطامحين في الوصول إلىٰ العرش، والمؤامرات الخارجية من قبل مملكة أراغون.

انقسام الدولة الحفصية:

بلغت الدولة الحفصية حالة متردية من الضعف والانقسام في عهد السلطان أبي حفص عمر، فقد أعلن عبد الملك بن مكي صاحب مدينة قابس تأييده لأبي زكريا بن أبي إسحاق إبراهيم صاحب بجاية منذ سنة 639هـ / 1294م، كما انفصلت منطقة الزاب شرقي الجزائر عن سلطة أبي

---

(1) محمد أحمد أبو الفضل، شرق الأندلس في العصر الإسلامي (515 - 686هـ / 1121 - 1287م) دراسة في التاريخ السياسي والحضاري دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م، ص 180.

(2) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 392، وكذلك الزركشي، مصدر سابق، ص 43.

(3) العبدري، رحلة العبدري، تحقيق محمد الفاسي، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، 1968م، ص 41.

حفص عمر[1]، وكذلك قام الكعوب بثورة ضد الدولة الحفصية سنة 705هـ / 1306م هاجموا خلالها المدن والمزارع والحقول[2]، وأخذت سلطة أبي حفص عمر تضعف شيئاً فشيئاً بسبب ثورات الأعراب، وتمردهم عليه عدة مرات حيث لم يتمكن من ضبط أمور البلاد فحاول بعض الولاة الاستقلال والانفصال مثل ابن مكي في مدينة قابس وبعض ولاة طرابلس الغرب.

وتوفى السلطان أبو حفص عمر بعد عودته من حملة عسكرية لتأديب أولئك الأعراب يوم الجمعة 25 ذي الحجة 694هـ / 4 - 11 - 1295م بعد أن دامت فترة حكمه أحد عشر عاماً وثمانية أشهر إلا يومين[3]، وهي مدة طويلة إذا قورنت بالسنوات السبع التي سبقته، وتبدل فيها ثلاثة حكام انتهت حياتهم على أبشع الصور (القتل)[4]، وتولى حكم الدولة من بعده السلطان أبو عصيدة محمد بن الواثق بن المستنصر (679 - 709هـ / 1280 - 1309م)، وعمره لم يتجاوز (15) عاماً[5]، وكانت أمور الدولة في عهده لأبي زكريا ابن اللحياني الذي استبد برئاسة الموحدين، وتدبير شؤون الدولة، ويبدو أنه حاول استرجاع بجاية سنة 695 هـ / 1296 م إلا أنه لم يتمكن من ذلك.

انقسمت الدولة الحفصية في عهد أبي حفص عمر إلى قسمين أحدهما مركزه تونس، والآخر مركزه مدينة بجاية، حيث تمكن أبو زكريا بن أبي

(1) المطوي، مرجع سابق، ص 239.
(2) المرجع نفسه، ص 288 ـ 289.
(3) روبار برنشفيك، مرجع سابق، ج1، ص 141.
(4) عبد العزيز الدولاتلي، مدينة تونس في العهد الحفصي، تعريب محمد الشابي، دار سراس للنشر، تونس، 1981 م، ص 62.
(5) المطوي، مرجع سابق، ص 281 ـ 282.

إسحاق إبراهيم من بسط نفوذه على القسم الغربي من السلطنة الحفصية، وجعل من مدينة بجاية عاصمة له[1]، منذ سنة 684هـ / 1285م، وظل هذا القسم من الدولة منفصلاً حتى سنة 709هـ / 1309م، فبعد أن تغلب أبو حفص عمر على الدَّعي ظهر له ابن أخيه أبو زكريا يحيى بن أبي إسحاق إبراهيم الموجود بتلمسان الذي أخذ يطالب بحقه في الحكم، ويجمع الأنصار والرجال لمناهضة عمه ومحاربته والتوجه إلى إفريقية، وبايعته بعض القبائل، واستطاع السيطرة على مدينة بجاية وقسنطينة وتلقب بالمنتخب لإحياء دين الله[2].

وقد حاول السيطرة على المناطق الغربية ومنها مدينة مسراتة وما جاورها من مناطق حيث قام بجولة بتلك المناطق للحصول على تأييد القبائل بها سنة 685هـ / 1286م، وعلى رأسهم قبائل ذباب حيث بايعه الجواري والمحاميد وآل سالم، وقد ظهرت بتلك الفترة مشايخ آل سالم والغلابنة وبنو زيان بمناطق مصراتة وسرت وبني وليد[3].

ظل السلطان أبو زكريا يحكم ببجاية حتى وفاته سنة 700هـ / 1301م فخلفه ولده أبو البقاء خالد الذي مال إلى التهدئة، وتفاوض مع السلطان محمد بن أبي عصيدة لإقرار السلم والوحدة بين الشطرين الشرقي والغربي، وفي سنة 708هـ / 1308م[4] اتفق السلطانان على أن يتولى الباقي على قيد الحياة منهما بعد وفاة الآخر حكم سلطنته، وبذلك تتوحد السلطنتان تونس

(1) روبار برنشفيك، مرجع سابق، ج1، ص 134.

(2) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 700.

(3) مختار الهادي بن يونس، علماء الغلابنة وآثارهم العلمية، منشورات مركز جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، طرابلس، 1991م، ص 26 - 27.

(4) روبار برنشفيك، مرجع سابق، ج1، ص 145.

وبجاية[1].

بعد وفاة السلطان الحفصي أبي عصيدة يوم 10 ربيع الثاني 709هـ / 15 / 9 / 1309 م[2] لم تلتزم الحاشية في تونس بالاتفاق المشار إليه، وبدل أن يبادر الموحدون في تونس بمبايعة صاحب بجاية حسب مقتضىٰ شروط الصلح الموقعة بين الطرفين بادروا بمبايعة أحد الأمراء الحفصيين وهو أبو بكر بن عبد الرحمن بن أبي بكر الملقب بالشهيد، ولما علم أبو البقاء بذلك بادر بالتوجه إلىٰ تونس بعد أن وقف معه عرب الكعوب، واستطاع دخولها وقتل أبي بكر يوم الجمعة 27 ربيع الآخر 709هـ / 2 أكتوبر 1309م بعد أن دامت ولايته (17) يوماً[3].

وبمقتل الأمير الحفصي (الشهيد) أعاد أبو البقاء الوحدة الحفصية من جديد إلا أن هذه الوحدة لم تعد الاستقرار لإفريقية، كما أنها لم تدم طويلاً، ولم يستتب الأمر في تونس لأبي البقاء إذ لم تلبث أن نشبت ضده عدة ثورات، بالإضافة إلىٰ انشغاله بلذاته ولهوه عن أمور الدولة كما يقول المؤرخ ابن الشماع (ت 869هـ / 1464م): «لما ملك السلطان أبو البقاء خالد تونس عكف علىٰ لهوه ولذته، وترك الجند وسياسة الملك»[4]، وبذلك أصبح هناك ثلاثة أشخاص يطالبون بملك الدولة وهم:

[1]. أبو البقاء خالد في تونس.

[2]. أبو بكر أخوه والي مدينة قسنطينة.

(1) ممدوح حسين، مرجع سابق، ص 458.

(2) ابن أبي دينار، مصدر سابق، ص 141، وروبار برنشفيك، مرجع سابق، ج1، ص 156.

(3) المطوي، مرجع سابق، ص 310، وروبار برنشفيك، مرجع سابق، ج2، ص 157.

(4) ابن الشماع، مصدر سابق، ص 85.

[3]. أبو يحيىٰ زكريا أحمد ابن اللحياني شيخ الموحدين.

فلقد كان ابن اللحياني من رجالات الدولة في عهد أبي عصيدة، ويظهر أنه لم يكن راضياً عن الاتفاق القاضي بتوحيد بجاية وتونس فعزم علىٰ الانسحاب من الحياة السياسية، والتخلي عن أمور الدولة، والسفر إلىٰ الحج[1]، ولما قدم من الشرق ورأىٰ اضطراب الدولة علىٰ أبي البقاء دعا لنفسه، وساندته في ذلك أعراب الكعوب وملكا أراغون وصقلية[2]، واستطاع دخول تونس، وقتل أبي البقاء وتولي الحكم يوم 2 جمادىٰ الأولىٰ سنة 711هـ / 15 - 9 - 1311م[3]، إلا أنه لم يتمكن من ضبط أمور الدولة، وعاد الانقسام إليها من جديد، وانفصلت عن سلطته كل من بجاية وقسنطينة[4].

بالإضافة إلىٰ محاولته كسب مساندة ملكي أراغون وصقلية، وذلك بإيهامهما برغبته في التنصر، وفي النهاية آل به الأمر إلىٰ مغادرة تونس في أوائل سنة 717هـ 1317م بعد أن جمع قدراً كبيراً من الأموال متجهاً إلىٰ مدينة طرابلس الغرب[5](5).

وكانت مدة حكم ابن اللحياني ست سنوات وثلاثة أشهر ونصف[6]، وفوض الأمر إلىٰ شيخ الأعراب حمزة بن عمر بن أبي الليل، عساه ينجح في القضاء علىٰ تمرد أبناء قبيلة الكعوب، وتولىٰ الحكم من بعده في تونس

(1) التجاني، مصدر سابق، ص 128.
(2) ممدوح حسين، مرجع سابق، ص 459.
(3) المرجع نفسه، نفس الصفحة.
(4) المطوي، مرجع سابق، ص 316 ـ 317.
(5) ممدوح حسين، مرجع سابق، ص 459.
(6) ابن أبي دينار، مصدر سابق، ص 143.

ابنه محمد أبو ضربة سلطاناً علىٰ إفريقية، ولم تستقم له الأمور هو الآخر بسبب كثرة الخارجين عليه[1]، من قبائل الأعراب بإفريقية، والمتنازعين علىٰ العرش من أفراد الأسرة الحفصية.

وبفرار ابن اللحياني ازدادت مأساة البلاد، واضطربت أحوالها الداخلية، وكان هناك ثلاثة مطالبين بالعرش الحفصي وهم:

[1]. أبو ضربة الذي استولىٰ علىٰ غرب البلاد.

[2]. أبو بكر الحفصي الذي حكم بجاية ثم استولىٰ علىٰ تونس.

[3]. ابن اللحياني الذي فر إلىٰ قابس ثم إلىٰ طرابلس[2].

كان القسم الغربي من الدولة الحفصية وعاصمته مدينة بجاية تحت حكم أبي بكر ابن أبي زكريا بن أبي إسحاق إبراهيم (692 - 747هـ / 1293 - 1346م) الذي استطاع أن ينهي هذا الصراع ويستولي علىٰ تونس في 7 ربيع الثاني 718هـ / 7 - 6 - 1318م بعد أن حكمها أبو ضربة ابن اللحياني مدة تسعة أشهر[3] خلفاً لوالده، وبذلك استطاع السلطان أبو بكر أن يعيد الوحدة الحفصية من جديد بعد أن فر أبو ضربة إلىٰ مدينة المهدية، واستمرت فترة حكمه مدة (28) سنة[4].

تجدر الإشارة إلىٰ أن مملكة أراغون كانت لها علاقات مع كل من بجاية وتونس، وذلك لتحقيق أهداف الحركة الصليبية في إفريقية، بينما كانت الدولة الحفصية تتفتت وتنقسم وبالتالي تضعف مما أدىٰ بالسلاطين

---

(1) روبار برنشفيك، مرجع سابق، ج2، ص 163.

(2) المطوي، مرجع سابق، ص 328.

(3) روبار برنشفيك، مرجع سابق، ج1، ص 163.

(4) المرجع نفسه، نفس الجزء، ص 174.

الحفصيين إلىٰ اتباع سياسة السلم والاسترضاء للدول المجاورة لهم، ومن بينها مملكة أراغون وغيرها من الممالك المسيحية، ومن الناحية الاقتصادية يصف أحد المؤرخين حالة تونس عاصمة الدولة الحفصية فيقول كانت تونس سوقاً رائجةً بالتجارة، ومركزاً للعلم إلا أن غيرها من المدن كانت تحت سيطرة المسيحيين أو البدو[1].

وهكذا فإن ظروف الدولة الحفصية وخاصة طرابلس في فترة هذه الدراسة كانت سيئة جداً تعمها الفوضىٰ والاضطرابات السياسية، والنزاعات الداخلية بين أبناء البيت الحفصي، بالإضافة إلىٰ ثورات الأعراب المستمرة، وكثرة الطامعين في الوصول إلىٰ الحكم، ويصف المؤرخ ابن أبي زرع حالة إفريقية في تلك الفترة فيقول: «إن البلاد تضطرم ناراً قد توالىٰ عليها الخراب والفتن والقحط والغلاء الشديد والخوف بالطرقات، وقد تكالب العدو علىٰ أكثر بلاد المسلمين بالأندلس»[2].

أمـا الرحـالة العبدري الذي مر بالمنطقة في طريقه إلىٰ الحج سنة 689هـ / 1290م فيصف أحوال مدينة باجة بإفريقية بقوله: «إن أهلها لا يفارقون السور خوفاً من العربان، وأنهم يستعدون لدفن الجنائز كما يستعدون ليوم الضراب والطعان»[3]، ويجمل وصف حال الدولة الحفصية بقوله: «هي... الآن شديدة الإهمال غير سديدة الأحوال طامسة المسالك دامسة كالليل الحالك، عمرانها خراب، وغدرانها سراب، وعنوانها يباب، يكل

---

(1) زاهر رياض، شمال أفريقيا في العصور الوسطىٰ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1981م، ص 153.

(2) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور، الرباط، 1972 م، ص 250.

(3) العبدري، مصدر سابق، ص 37 - 38.

عن وصف فنائها لسان النطق، ويضيق في تبيان خلائها عنان التلفيق، حلت بها الآفات والمحن، وشفي منها الدهر علىٰ عقد لها من حقود وإحن لا يسلكها إلا مخاطر ولا يعدم من عربانها إيلام خاطر قد استوىٰ لديهم الصالح والطالح»[1]، وهكذا فإن أحوال الدولة الحفصية كانت سيئة للغاية، وعمتها الفتن والاضطرابات بسبب ثورات الأعراب المتتالية، بالإضافة إلىٰ ضعف السلاطين الحفصيين، وعدم قدرتهم فرض السيطرة علىٰ أنحاء السلطنة، وزاد من تفاقم الأمور التدخل الخارجي حيث دعمت مملكة أراغون المسيحية العديد من الثائرين والطامعين ومن بينهم مرغم بن صابر، كذلك أدىٰ انقسام الدولة الحفصية إلىٰ ظهور ما يشبه المشيخات التي كانت تتمتع بالحكم الذاتي المستقل بكل من قابس ونواحي طرابلس.

ثورة مرغم بن صابر وتعاونه مع مملكة أراغون المسيحية:

أشرنا إلىٰ أن سلطة الدولة الحفصية علىٰ طرابلس كانت ضعيفة بسبب ثورات القبائل بتلك المنطقة وبمرور الزمن كانت سلطة الحفصيين علىٰ طرابلس بين مد وجزر، إلىٰ أن استقل بها الوالي يوسف بن طاهر اليربوعي بعد سنة 684هـ / 1285م[2]، فظهرت بعض المشيخات المحلية الحاكمة بنواحي طرابلس مثل:

1. مشيخة بني سالم بسرت ومصراتة وأجزاء من بني وليد.
2. مشيخة بني زيان بقصور وادي سوف الجين.

---

(1) العبدري، مصدر سابق، ص 82 - 83.

(2) صالح الصادق السباني، مرجع سابق، ص 299.

3. مشيخة بني تليس ببني وليد[1].

بعد وفاة المستنصر الحفصي تولىٰ السلطنة الحفصية ابنه يحيىٰ الواثق الذي لم يكن في مستوىٰ أبيه من الكفاءة والمقدرة، فثار عليه عمه أبو إسحاق إبراهيم، وكان يسانده في ثورته تلك بيدرو الثالث ملك أراغون، وتمكن أبو إسحاق من استمالة الأعراب الذين وقفوا معه، واستطاع دخول تونس، وأن يبايع بالخلافة في 15 ذي الحجة 678هـ / 16 - 4 - 1280م[2].

وقد نشبت ضد السلطان أبي إسحاق ثورة مرغم بن صابر بالتعاون مع ثائر آخر يدعىٰ أحمد بن مرزوق بن أبي عمارة المسيلي الملقب بالدعي لأنه ادعىٰ أنه الفضل بن السلطان يحيىٰ الواثق[3] وتذكر الروايات أن الدعي امتهن مهنة الخياطة في بداية حياته بمدينة بجاية، وكانت نفسه تطمح إلىٰ الحكم فادعىٰ للأعراب أنه المهدي المنتظر، ثم غادر تلك النواحي ونزل بعرب ذباب قوم مرغم بن صابر الذبابي، وكان يقيم بينهم نصير أحد موالي يحيىٰ الواثق السلطان المخلوع، ونظراً لوجود شبه بين الدعي وبين الفضل أحد أبناء الواثق، وكان السلطان أبو إسحاق قد قتل الواثق وأبناءه عند دخوله إلىٰ تونس.

اتفق الدعي مع نصير أن يذكر لأولئك الأعراب أنّ الدعي هو الفضل بن السلطان يحيىٰ الواثق، وأنه سيأخذ بالثأر، وفعلاً صدقه الأعراب بنواحي

(1) عبد الله انبية المعلول، هجرة بعض العلماء الليبيين إلىٰ تونس في العهد الحفصي الأسباب والنتائج، مجلة الجامعة المغاربية، العدد (1)، السنة (2)، طرابلس - ليبيا، 2007 م، ص 14.

(2) ممدوح حسين، مرجع سابق، ص 452.

(3) عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر - من صدر الإسلام حتىٰ العصر الحاضر، الناشر مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان، ط2، 1980 م ج1، ص 242.

طرابلس وزعيمهم مرغم بن صابر، حيث يذكر ابن مقديش: «صدقوه ولم يشكوا فيه واطمأنوا له، وبايعوه، وألقيت محبته في قلب أبي علي مرغم بن صابر شيخ ذباب فعضده وجمع عليه العرب، ونزل معه طرابلس»[1].

أما ابن خلدون فيذكر ما نصه: «وقام بأمره مرغم بن صابر بن عسكر أمير ذباب، وجمع له العرب ونازلوا طرابلس وبها يومئذ محمد بن عيسىٰ الهنتاتي. ... فامتنعت عليهم»[2]، وصاروا يغيرون علىٰ النواحي الغربية من الدولة الحفصية، فهاجموا طرابلس أولاً، وعندما استعصت عليهم اتجهوا إلىٰ منطقة زنزور والمناطق المجاورة لها حيث فرضوا علىٰ أهلها ضرائب باهظة لتمويل حملتهم[3]، ثم توجه الدعي بمن معه نحو قابس وقفصة فأطاعته المدينتان.

في تلك الأثناء جهز السلطان أبو إسحاق جيشاً لمواجهة هؤلاء الثائرين إلا أنه هزم، ودخل الدعي مدينة القيروان وسوسة وصفاقس والمهدية متوجهاً إلىٰ تونس، ولم يستطع السلطان الحفصي تجميع جيش لمواجهة هؤلاء الأعراب فاضطر إلىٰ الهرب[4].

تمكن الدَّعي بمساندة الأمير مرغم بن صابر من القضاء علىٰ المقاومة الحفصية، ودخول تونس يوم الخميس 27 شوال 681هـ / 28 - 1 - 1283م[5]، وتولي الحكم مكان السلطان أبي إسحاق الذي قتل بعد هروبه

(1) محمود مقديش، مصدر سابق، ج1، ص 555.
(2) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 302 ـ 303.
(3) المصدر نفسه، نفس الجزء، نفس الصفحة.
(4) المطوي، مرجع سابق، ص 250 ـ 255.
(5) المرجع نفسه، ص 260.

إلىٰ مدينة بجاية في شهر ربيع الأول 682هـ / يونيو 1283م[1]، بعد أن حكم ثلاث سنوات ونصف[2].

يذكر المؤرخون أن الدعي لم يتمكن من فرض سيطرته علىٰ البلاد نظراً لكونه فاسد التدبير سفاكاً للدماء، وكان سيئ الخلق والسيرة[3] سجن معظم الأمراء الحفصيين فنفر منه الناس، بالإضافة إلىٰ عدم تمكّنه من السيطرة علىٰ الأعراب الذين استعان بهم في ثورته، فحاول السيطرة عليهم إلا أنهم تخلوا عنه وبايعوا أميرًا حفصيًّا هو عمر بن يحيىٰ بن عبد الواحد أخو السلطان أبي إسحاق الذي استطاع دخول تونس وقتل الدعي في 25 ربيع الثاني 683هـ / 10 - 7 -1284م، فكانت مدة حكمه بتونس سنة وخمسة أشهر وسبعة وعشرين يوماً[4]، وبعد أن قتل الدعي استقامت الأمور للسلطان الجديد، وجاءت إليه المبايعات من كل أرجاء السلطنة، ومنها بيعة أهالي طرابلس كما يذكر ابن خلدون[5].

استعانة مرغم بن صابر بالسلطان المملوكي المنصور سيف الدين بن قلاوون:

ذكر المؤرخ محي الدين بن عبد الظاهر (620 - 692هـ / 1223 -

(1) روبار برنشفيك، مرجع سابق، ج2، ص 118.

(2) المطوي، مرجع سابق، ص 250، أما محمود مقديش فيذكر: «كانت خلافته ثلاثة أعوام ونصف واثنين وعشرين يوماً» انظر محمود مقديش مصدر سابق، ج1، ص 556.

(3) أبو المحاسن ابن تغري بردىٰ، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، حققه ووضع حواشيه محمد محمد أمين، وتقديم الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ت)، ج2، ص 216.

(4) الزركشي، مصدر سابق، ص 50.

(5) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 302 - 305.

1292م) رئيس ديوان الإنشاء في عهد السلطان المنصور في كتابه (تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور)، وتناول الحقبة ما بين سنتي (678 - 689هـ / 1279 -1290م) ما نصه: «لما عاد مولانا السلطان من غزاه التتار وجد رسلاً في أبوابه قد حضروا من جهة الأمير مرغم بن صابر أمير طرابلس الغرب وبلادها، وإليه تجتمع ألف الألوف من عربانها قد حضروا إلىٰ أبواب مولانا، ومعهم هدايا من خيل سوابق، ومعهم كتاب من الأمير يعرض علىٰ مولانا السلطان فتوح بلاد المغرب، ويسأله إيفاد صنجق شريف يفتح به البلاد، فأكرم مولانا السلطان رسله... وأفهمه مولانا السلطان الاشتغال بجهاد التتار وحثه علىٰ القيام، وأن عزائم مولانا السلطان واسمه سيفتح به كل مستغلق فتوجهت رسله إليه بكتب مولانا السلطان ومشافهته فاتفق هو وثائر ثار بتلك الجهة يعرف بالفضل بن المخلوع... وجمع الأمير مرغم العربان وقصدوا تونس... وأظهروا اسم مولانا السلطان فافتتحوا تونس وكان بها أبو إسحاق صاحبها فانحاز إلىٰ بجاية... فجمع الأمير مرغم الحشود وسار إلىٰ بجاية فالتقاه أبو فارس في جيش كبير فانهزم أبو فارس... وتم الأمر للفضل... باسم مولانا السلطان وتشريفه وصنجقه»[1].

ويضيف ابن عبد الظاهر إن الدعي ابن أبي عمارة كافأ مرغم بن صابر علىٰ مساعدته له بأن منحه لقب أبي الوفاء، وكتب له منشوراً بطرابلس الغرب قرئ تاريخه في 27 ذي القعدة 681 هـ[2] الموافق 25- 2 -1283م.

---

(1) ابن عبد الظاهر، تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور. وتتناول الحقبة بين سنتي 678 - 689هـ / 1279 -1290م، تحقيق مراد كامل، مراجعة محمد علي النجار، الشركة العربية للطباعة والنشر، مصر، 1961 م، ص 44-46.

(2) المصدر نفسه، ص 46.

يبدو من النص السابق أن الأمير مرغم بن صابر حاول التحالف مع سلطان المماليك بمصر للقضاء علىٰ الدولة الحفصية أو لتنصيبه أميراً وحاكماً بطرابلس علىٰ ما يبدو، وأن العرب كانت خاضعة له بمنطقة طرابلس، وأعدادهم كانت كبيرة، وقد استطاع بعد تحالفه مع الدعي ابن أبي عمارة السيطرة علىٰ تونس، ومطاردة قوات أبي فارس حاكم بجاية، والقضاء عليها، وقتل عدد من الأمراء الحفصيين بالمعركة التي دارت هناك، وأن الدعي أنعم علىٰ الأمير مرغم بأن لقبه بأبي الوفاء، وكافأه بمنشور بطرابلس، وهذا المنشور الذي يشير إليه المؤرخ ابن عبد الظاهر ربما يكون بإسناد ولاية طرابلس إليه وإذا كان الأمر كذلك لماذا لم يبادر بالسيطرة عليها، ويطرد الوالي الحفصي الموجود بها، وتركها كل هذه المدة؟ أو أن المنشور كان يقضي بإقطاعه الأراضي الواقعة قرب منطقة غرب طرابلس، وهي منطقة زنزور وما جاورها لأن الرحالة التجاني لما زار المنطقة سنة 708هـ 1308م قال ما نصه: «أخبرني صاحبنا الفقيه أبو العباس أحمد بن عبد السلام الأموي التاجوري، قال: لما وصل مرغم بن صابر إلىٰ طرابلس أراني الظهير [الحجة - المرسوم] وسألني: هل هو صحيح؟ فقلت: إنه صحيح، وهو بالعلامة الجارية، قال فحينئذ أيقن بتملكها [يعني زنزور]، ولم يكن يصدق بذلك»[1].

وتختلف آراء المؤرخين حول هذا [المنشور] فإحسان عباس يفسره بأنه إسناد ولاية مدينة طرابلس إلىٰ مرغم بن صابر[2].

---

(1) التجاني، مصدر سابق، ص 217.

(2) إحسان عباس، تاريخ ليبيا منذ الفتح العربي حتىٰ مطلع القرن التاسع الهجري، دار صادر، بيروت، 1967م، ص 199.

أما تاريخ تلك السفارة فابن عبد الظاهر يذكر أن الخبر بلغهم بشأن استيلاء الدعي على الدولة الحفصية في شهر جمادى الأخر 682هـ / الموافق سبتمبر 1283م[1].

الظهير بتملك منطقة جنزور:

جنزور هي بلدة تقع غرب طرابلس بحوالي 9 كيلومترات، كتب اسمها بعض الرحالة أمثال التجاني والعبدري والعياشي بزنزور[2]، اشتهرت بكثرة أشجار الزيتون بها، وجودته، وكانت في البداية ملكاً لسكان طرابلس، ثم في فتنة يحيى بن غانية الميورقي (580 -631هـ / 1184 -1233م) انقطعت صلة أهل طرابلس بها فاشترتها منهم قبيلة مجريس البربرية، وكان لهذه القبيلة قوة وشدة وسطوة، فلم يكن أحد من العرب يستطيع أن يدخلها إلا بإذنهم إلى أن تمكن مرغم بن صابر الذبابي من تملكها بظهير من الملك فأعطيها[3]، ويذكر الرحالة التجاني في رحلته أن مرغم بن صابر تملك المنطقة بحجة (ظهير) من الملك[4]، إلا أنه لم يذكر اسم ذلك الملك هل هو حاكم طرابلس أم هو أحد السلاطين الحفصيين، ويبدو للباحث أن الملك الذي قصده التجاني لا يخرج عن الآراء التالية:

1. الرأي الأول: أن مرغم بن صابر تملك أرض جنزور بمنشور من أحمد بن أبي عمارة الملقب بالدعي نظير مساعدته له على غزو

(1) ابن عبد الظاهر، مصدر سابق، ص 46.

(2) عبد السلام محمد شلوف، معجم المواقع والوقائع الليبية - أسماء وتواريخ المدن والقرى والأماكن الليبية، الناشر شركة المجموعات الوطنية للهندسة والإنشاءات العامة، بنغازي، 2009م، ص 253 - 255.

(3) الطاهر أحمد الزاوي، معجم البلدان الليبية، مصدر سابق، ص 172 ـ 173.

(4) المصدر نفسه، ص 217.

واحتلال تونس، خلال ثورته على الدولة الحفصية، وفي نص ابن عبد الظاهر إشارة إلى ذلك، ووصف الرحالة التجاني له بالملك له دلالة على أنه مغتصب للسلطة.

2. الرأي الثاني: ذكر الرحالة التجاني الذي زار المنطقة في شهر ربيع الأول سنة 707هـ الموافق سبتمبر 1307م عن تملك مرغم بن صابر لجنزور فقال: «إلى أن ضعف الأمر، وتمكن مرغم بن صابر من الدولة، وطلب من الملك أخذ هذه القرية بظهير فأعطيها، وذلك في أول سنة 676هـ / 1277م»(1)، ويعلق الشيخ الطاهر الزاوي في كتابه معجم البلدان الليبية على أن الملك الذي يقصده التجاني، ولم يذكره بالاسم، وأعطى الظهير [الحجة] لمرغم بن صابر لعله حاكم طرابلس محمد بن عيسى الهنتاتي الذي كان يحكم طرابلس خلال تلك الفترة(2).

3. الرأي الثالث: كذلك قد يكون مرغم بن صابر بعد تقربه من الدولة الحفصية قد حصل على الظهير [الحجة أو المرسوم] من قبل أحد سلاطين الدولة يحيى الواثق أو السلطان أبي إسحاق إبراهيم أخ المستنصر، يقول إحسان عباس: «مرغم بن صابر الذبابي ظل يتقرب إلى الدولة الحفصية حتى استطاع أن يستخرج منها ظهيراً يمنحه تملك قرية جنزور»(3)، وبموجب هذا الظهير -المرسوم- اتخذ مرغم هذه القرية قاعدة لانطلاقه فيما بعد نحو الاستقلال

(1) الطاهر أحمد الزاوي، المصدر السابق، ص 217.
(2) الطاهر أحمد الزاوي، معجم البلدان الليبية، مصدر سابق، ص 172 - 174.
(3) إحسان عباس، مرجع سابق، ص 197م.

عن الدولة الحفصية[1]، وفي قول محمود مقديش بأن السلطان أبا إسحاق هو أول من كتب البلاد الغربية بالظهارة للعرب إشارة إلىٰ ذلك[2].

أما المؤرخ التونسي محمد العروسي المطوي فيذكر إن من أعطىٰ الظهير لمرغم بن صابر بتملك مدينة جنزور هو السلطان يحيىٰ الواثق بن المستنصر استجلاباً له وتقرباً منه[3]، ولأنه كان من أقوىٰ زعماء القبائل في منطقة طرابلس خلال تلك الفترة.

تحالف مرغم بن صابر مع مملكة أراغون:

اعتبرت مملكة أراغون إن إفريقية من نصيبها بعد عقدها اتفاقية مع مملكة قشتالة فانطلقت للتوسع شرقاً، وبدأت بالجزائر الشرقية حيث سيطرت علىٰ جزيرة ميورقة والجزائر التابعة لها كما ذكرنا آنفاً ثم حاولت التطلع لاحتلال إفريقية بأكملها، وكانت تبحث عن مغامر أو ثائر لتحقيق أهدافها.

حاول ملك أراغون الفونسو الثالث الاستفادة من ابن آخر حكام الموحدين وهو الأمير عثمان بن أبي دبوس، وكان قد فر إلىٰ الأندلس بعد سقوط دولة الموحدين، والتجأ إلىٰ مملكة أراغون وإلىٰ حاكمها خايمي الأول سنة 668هـ / 1269م، وكان عمه قد تنصر علىٰ يد هذا الملك[4].

بعد أن تولىٰ الملك بيدرو الثالث حكم مملكة أراغون في سنة 1276م

(1) صالح الصادق السباني، مرجع سابق، ص 291.
(2) محمود مقديش، مصدر سابق، ج1، ص 554.
(3) المطوي، مرجع سابق، ص 275.
(4) ممدوح حسين، مرجع سابق، ص 481.

حاول ابن أبي دبوس التعاون معه، وذلك باستعادة حكم أجداده الموحدين، ثم بعد فترة حدث وأن وقع شيخ قبيلة الجواري مرغم بن صابر أسيراً بيد قراصنة صقلية في سنة 682هـ / 1283م[1]، ويرىٰ إتوري روسي أن الذي أسر مرغم بن صابر هو الأميرال روجير ردي لوريا سنة 1285م بعد أن احتل جزيرة جربة[2]، سنة 683هـ / 1284م[3]، وكان مرغم بن صابر في تلك الفترة مشاركاً بقواته مع الدعي ابن أبي عمارة، ويذكر المستشرق برنشفيك أن من أسره هو روجير دي لوريا حيث فاجأه كمين قطلوني علىٰ اليابسة وهو في طريقه إلىٰ تونس للهجوم علىٰ السلطان الحفصي الجديد أبي حفص عمر[4].

شهدت الفترة التي أعقبت احتلال جزيرة جربة الكثير من الغارات والاعتداءات علىٰ المدن الساحلية بإفريقية، ويبدو للباحث أن الأمير مرغم ابن صابر كان في تلك الفترة متجهاً إما لنجدة إخوانه بالمدن الساحلية أو لمحاربة السلطان الحفصي الجديد، وسواء تمَّ أسره من قبل الأميرال روجير الذي كان في تلك الأثناء يهاجم مدن السواحل في حركة قرصنة متواصلة بدعم ومساندة مملكة أراغون المسيحية، أو أن قوات أخرىٰ هي التي أسرته، فإن ملك أراغون الفونسو الثالث طالب به ليستخدمه فيما بعد في مشاريعه ومخططاته ضد إفريقية[5].

كانت القوة البحرية لمملكة أراغون خاصة بعد سيطرتهم علىٰ صقلية هي

(1) المرجع نفسه، ص 482.
(2) إتوري روسي، مرجع سابق، ص 98 - 100.
(3) روبار برنشفيك، مرجع سابق، ج1، ص 124، والمطوي، مرجع سابق، ص 273.
(4) المرجع نفسه، ج 1، ص 124.
(5) المطوي، مرجع سابق، ص 275.

القوة الثالثة بالبحر المتوسط بعد البندقية وجنوة(1)، والمسيطرة علىٰ سواحل إفريقية، وتذكر المراجع أن الأسطول الأرغوني هاجم مدن الساحل بإفريقية عدة مرات مثل مدن القل الساحلية وقسنطينة وصفاقس وقابس(2)، ويشير ابن خلدون إلىٰ زيادة حوادث القرصنة والهجمات البحرية أيام السلطان أبي حفص عمر فيقول: «كان من أعظم الحوادث تكالب العدو أيام هذا السلطان علىٰ الجزر البحرية»(3).

تمكن السلطان أبو حفص عمر من القضاء علىٰ الدعي، ودخول تونس يوم الاثنين 24 ربيع الأخر 683هـ / 9 / 7 / 1284م فكانت مدة حكمه عاما ونصف غير ثلاثة [أيام](4)، وبذلك استطاع القضاء علىٰ الثورة التي قادها الدعي ومرغم بن صابر.

يبدو إن مرغم بن صابر الذبابي وقع في الأسر بيد النصارىٰ بعد أن كان قادماً من نواحي طرابلس ومتوجهاً إلىٰ تونس، ويسير في جماعة من فرسانه العرب محاولاً مساعدة ونجدة صاحبه الدعي ابن أبي عمارة بعد أن حاصره أبو حفص عمر بتونس(5)، أو أنه قدم لمساعدة ونجدة سكان تلك الجزر، وما جاورها من مدن بعد أن هاجمها القراصنة من مملكة أراغون وصقلية، وقتلوا وسبوا من أهلها الكثير، وأن من أسره هم جماعة من القشتاليين كانوا

(1) فيشر، تاريخ أوروبا العصور الوسطىٰ، ترجمة محمد مصطفىٰ زيادة وآخرون، دار المعارف، مصر، 1969 م، ج2، ص 439.
(2) ممدوح حسين، مرجع سابق، ص 478.
(3) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 305 ـ 306.
(4) ابن الشماع، مصدر سابق، ص 81، ويذكر محمود مقديش أن مدته كانت سنة وخمسة أشهر وسبعة وعشرين يوماً (انظر مقديش، مصدر سابق، ج1، ص 558).
(5) صالح الصادق السباني، مرجع سابق، ص 301.

موجودين بسفنهم قرب جزيرة جربة حيث اعتقل بصقلية ثم نقل إلىٰ مسينا حسب قول إتوري روسي[1]، أما ابن خلدون فيذكر أن مرغم بن صابر كان أسيراً ببرشلونة[2]، ولا يتعارض كلام ابن خلدون هذا مع الوقائع التاريخية إذ بعد أن تمَّ أسره انتهز الملك الأرغوني هذه الفرصة وقام بشرائه من القراصنة، ونقله إلىٰ مدينة برشلونة، وأكرمه حيث تمَّ اللقاء بينه وبين الأمير الموحدي عثمان بن أبي دبوس الطامع لاستعادة عرش أجداده الموحدين الذين حكموا إفريقية قبل الحفصيين، ويضيف ابن خلدون أن العدو كان قد أسره بنواحي طرابلس، ولا يحدد المكان حيث يذكر: «وكان قد أسره العدو من أهل صقلية بنواحي طرابلس سنة [682هـ / 1283م] وباعوه... فاشتراه الطاغية وأقام عنده أسيراً»[3].

بعد أن نقل مرغم بن صابر إلىٰ برشلونة كان هناك أمير موحدي هو عثمان بن أبي دبوس ابن آخر الخلفاء الموحدين لاجئاً هناك، وقد آل الأمر بعد لقاء مرغم بن صابر بالأمير الموحدي برعاية ملك مملكة أراغون إلىٰ عقد اتفاق يقضي بأن يقوم مرغم بن صابر نظير إطلاق سراحه بمساعدة عثمان بن أبي دبوس لاستعادة عرش الموحدين، وأن يساعدهما بيدرو الثالث بالأسطول الأرغوني مع ضمان أن يدفعا له جميع تكاليف هذه الحملة[4]، ويذكر ابن خلدون: «وكان من حظوظ كرامته عند الطاغية أن أطلق له مرغم بن صابر»[5].

---

(1) إتوري روسي، مرجع سابق، ص 98 - 99.
(2) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 308.
(3) ابن خلدون، المصدر السابق، ج6، ص 308.
(4) ممدوح حسين، مرجع سابق، ص 482.
(5) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 308.

وقد اختاروا أن تكون وجهتهم هي مدينة طرابلس، لعدة أسباب فهي في حالة اضطراب وتمرد ضد الدولة الحفصية، وكانت في كثير من الأحيان تخرج عن سيطرتها بسبب ثورات الأعراب هناك، وكذلك الاستعانة بعرب الأمير مرغم بن صابر من الجواري الذبابيين، وهم في تلك الفترة كانوا أقوياء أشداء ومسيطرين على أغلب المناطق بتلك النواحي.

باشر ملك أراغون في شحن أسطوله وتجهيزه بالعتاد والرجال لمساعدة عثمان بن أبي دبوس في استعادة ملك أجداده الموحدين، وكان الملك الأرغوني يطمح إلى جعله ألعوبة في يده، ولتحقيق مآربه وأهدافه في إفريقية، وقد نزلت هذه القوات بنواحي طرابلس في سنة 688هـ / 1289م، حيث تمكن مرغم بن صابر من استمالة قومه وحشدهم لتأييد الأمير الموحدي[1]، وقاموا بمحاصرة المدينة لمدة ثلاثة أيام متتالية، حيث يذكر ابن خلدون نتيجة هذا الحصار فيقول: «وساء أثرهم فيها»[2]، وكان الأسطول الأرغوني المحاصر لمدينة طرابلس بقيادة الأميرال روجي ردي لوريا الذي احتل جزيرة جربة[3].

مل الجنود الأرغونيون من الحصار بسبب استبسال أهل مدينة طرابلس الغرب في الدفاع عنها، وقرروا الانسحاب تاركين مرغم بن صابر وحليفه الأمير عثمان بن أبي دبوس بعد أن طلبوا منهما المال المتفق عليه، وهو تكاليف الحملة، ويرى بعض الباحثين أن سبب رفع الحصار هو اختلاف

(1) ممدوح حسين، مرجع سابق، ص 482.
(2) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 308.
(3) المطوي، مرجع سابق، ص 278.

قادة الأسطول الأرغوني مع مرغم بن صابر[1].

اضطر مرغم بن صابر وحليفه بعد أن عجزا عن توفير تكاليف الحملة إلىٰ ترك النصف من جيشهما لمحاصرة مدينة طرابلس، والنصف الأخر توجها به إلىٰ مناطق الدواخل لتحصيل وجباية الضرائب والأموال من الأهالي بقوة السلاح، بينما تنحىٰ الأسطول الأرغوني قريباً من الساحل بانتظار الحصول علىٰ تلك الأموال، وحين تمَّ الدفع لهم أقلعوا عائدين إلىٰ بلادهم كما يذكر ابن خلدون[2].

عند مغادرة الأسطول الأرغوني لسواحل مدينة طرابلس فشلت حملة مرغم بن صابر وحليفه علىٰ المدينة، وبقي ابن أبي دبوس مع هؤلاء الأعراب إلىٰ أن تحالف معه مغامر آخر هو شيخ قبيلة الكعوب أحمد ابن أبي الليل الذي ثار علىٰ السلطان الحفصي محمد بن أبي عصيدة سنة 705هـ / 1305م، وكونا جيشاً لمهاجمة تونس إلا أن السلطان الحفصي تمكن من هزيمتهما[3]، ويعلل ابن خلدون سبب فشل ثورة مرغم بن صابر وهزيمة ابن أبي دبوس إلىٰ رسوخ دعوة الحفصيين بإفريقية، وانقطاع أمر الموحدين ونسيان أمرهم نتيجة لطول العهد والمدة[4].

وبعد أن فشلت حركة ابن أبي دبوس بقي في جزيرة جربة التي كانت محتلة وواقعة تحت حكم مملكة أراغون إلىٰ أن مات[5].

---

(1) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

(2) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 308 - 309، وممدوح حسين، مرجع سابق، ص 483.

(3) ممدوح حسين، مرجع سابق، ص 483.

(4) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 314.

(5) ممدوح حسين، مرجع سابق، ص 483.

أما مرغم بن صابر فإن المصادر التي بين أيدينا لا تخبرنا شيئاً عن نهايته، ويبدو أنه رجع إلىٰ طرابلس وأقام بمنطقة جنزور إلىٰ أن توفىٰ، فالرحالة التجاني يذكر أثناء رحلته (707هـ / 1307م) إن رئاسة الجواري كانت عند ولده سالم بن مرغم بن صابر، وأنه هو أميرهم خلال تلك الفترة حيث التقىٰ به التجاني، ورغب أن تكون أقامتهم عنده بمدينة زنزور[1]، كذلك يذكر ابن خلدون أن السلطان الحفصي ابن اللحياني لما استولىٰ علىٰ طرابلس وبنىٰ قصره المسمىٰ بالطارمة سنة 717هـ / 1317م بعد فراره من تونس استعان بهجرس بن مرغم بن صابر كبير الجواري من ذباب فدوخ البلاد وفتح المعاقل وجبىٰ الأموال وانتهىٰ إلىٰ برقة، واستخدم آل سالم وأل سليمان من عرب ذباب ورجع إلىٰ سلطانه بطرابلس[2]، ومن النص السابق نستنتج أن هجرس بن مرغم تولىٰ زعامة عرب الجواري من ذباب بعد أخيه سالم ابن مرغم الذي التقىٰ به التجاني بمدينة زنزور، وهكذا ظل المغامر والثائر مرغم بن صابر مناهضاً للسلطة الحفصية، ومسيطراً علىٰ نواحي طرابلس عن طريق جموع بني ذباب إلىٰ أن توفي، وخلف أبناء، ذكرت كتب التاريخ ثلاثة منهم وهم:

1. سالم بن مرغم بن صابر الذي التقىٰ بالرحالة التجاني بمنطقة زنزور.
2. هجرس بن مرغم بن صابر الذي ساند السلطان ابن اللحياني بطرابلس، وذكره ابن خلدون.
3. علي بن مرغم بن صابر الذي كان يكنىٰ به[3]، وتشير الروايات إلىٰ

(1) التجاني، مصدر سابق، ص 206.

(2) ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 308 - 309، وإحسان عباس، مرجع سابق، ص 203.

(3) محمود مقديش، مصدر سابق، ج1، ص 555.

أن قبيلة أولاد علي بترهونة تنحدر منه[1].

الخاتمة:

خلصت هذه الدراسة إلىٰ الآتي:

- أن الأوضاع بمدينة طرابلس كانت سيئة للغاية بسبب تمرد وثورات الأعراب بتلك المنطقة، وأن مرغم بن صابر كان أحد الزعماء لمنطقة جنزور، وقد ثار علىٰ الدولة الحفصية بسبب ضعفها، وعدم قدرتها علىٰ فرض سيطرتها بتلك المناطق، واستعان بمملكة أراغون لتحقيق أهدافه إلا أنه فشل في ذلك بسبب عدم قدرتهم في اقتحام مدينة طرابلس بسبب بسالة أهلها في الدفاع عنها.
- أما بشأن إفريقية فإن سبب تسميتها بهذا الاسم وحدودها وبسبب الخلاف بين المؤرخين فإنه يصعب علىٰ الباحث الوصول إلىٰ نتيجة محددة بشأن ذلك إلا أن الباحث يرىٰ أن الرأي الراجح هو أن لفظ إفريقية بالكسر لوروده عند أكثر المؤرخين، وسبب تسميتها بذلك نسبة إلىٰ أفريقش، وتحديد الرقعة الجغرافية لإفريقية بالدولة الحفصية في القرنين السابع والثامن الهجريين الواقعة بين مدينة طرابلس شرقاً حتىٰ مدينة بجاية غرباً.
- قام مرغم بن صابر بالثورة علىٰ الحفصيين، واستطاع السيطرة علىٰ منطقة غرب طرابلس، وبالتعاون مع الدعي تمت السيطرة علىٰ تونس، وحكم الدعي الدولة فترة من الزمن، وتمكن النصارىٰ من أسر مرغم ابن صابر في تونس، وخلال فترة أسره، تعاون مع مملكة أراغون التي

(1) هنريكو دي أغسطيني، مصدر سابق، ص 186.

عرفته بابن آخر الخلفاء الموحدين عثمان بن أبي دبوس، وعقد الثلاثة اتفاقاً بمساعدة ابن أبي دبوس عن مهاجمة طرابلس أولاً، ثم القضاء علىٰ الدولة الحفصية إلا أن هذه الخطة فشلت بسبب نسيان الناس لأمر دولة الموحدين.

- كان لحركة مرغم بن صابر آثار سياسية واجتماعية فمن آثارها السياسية سيطرة قبائل الأعراب علىٰ منطقة طرابلس، حيث أصبحت تلك المنطقة شبة معزولة عن الدولة الحفصية، إذ كانت بين مد وجزر، فأحياناً كانت تتبع الحفصيين، وفي أحياناً أخرىٰ كانت شبة مستقلة، وإعلان بعض المشيخات استقلالها عن الدولة الحفصية، ومن آثار هذه الحركة الاجتماعية سيطرة العنصر العربي علىٰ المنطقة بأكملها، حيث انتشرت الكثير من القبائل واستقرت هناك.

- بالإضافة إلىٰ تعريب المنطقة باللغة العربية، وضعف دور القبائل الأمازيغية وذوبانها في القبائل العربية فالمنطقة -طرابلس وضواحيها- تعربت بالكامل باللغة العربية، فمثلاً منطقة جنزور الحالية كانت في السابق منطقة بربرية أصبحت عربية بالكامل بعد سيطرة القبائل العربية عليها.

مصادر ومراجع الدراسة:

أولاً - المصادر العربية.

[1]. ابن أبي الضياف، أبو العباس أحمد.

إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق محمد شمام، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990م.

[2]. ابن أبي زرع الفاسي.

الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور، الرباط، 1972م.

[3]. ابن الآبار.

الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، 1985م.

[4]. ابن تغرى بردي، جمال الدين أبو المحاسن.

المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، حققه ووضع حواشيه محمد محمد أمين، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د - ت).

[5]. ابن حزم.

رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات بيروت. لبنان 1981م.

[6]. ابن خلكان.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت. لبنان 1978م.

[7]. ابن خلدون، عبد الرحمن.

تاريخ ابن خلدون، دار القلم، بيروت ـ لبنان، 1984 م ص 195.

[8]. ابن الخطيب.

الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مطابع الشركة المصرية للطباعة والنشر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1973م.

[9]. ابن الشماع.

الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تحقيق الطاهر محمد المعموري، الدار العربية للكتاب، ليبيا. تونس، 1984م.

[10]. ابن عذارى المراكشي

البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، الجزء الأول تحقيق ومراجعة ج. س كولان

وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، 1983م.

[11]. ابن عبد الظاهر، محي الدين.

تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور - وتتناول الحقبة بين سنتي 678 - 689هـ / 1279 - 1290م، تحقيق مراد كامل، مراجعة محمد علي النجار، الشركة العربية للطباعة والنشر، مصر، 1961م.

[12]. ابن القنفذ، أبو العباس أحمد.

الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق وتقديم محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية لنشر، تونس، 1968م.

[13]. الأيوبي، محمد تقي الدين شاهنشاه.

مضمار الحقائق وسر الخلائق، تحقيق حسن حسني، دار عالم الكتب، القاهرة، 1968م.

[14]. البكري، أبو عبيد.

المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م.

[15]. البكري، أبو عبيد.

المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار العربية للكتاب، تونس، 1992م.

[16]. التجاني، أبو عبد الله.

رحلة التجاني، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب ليبيا. تونس، 1981م.

[17]. التطيلي، بنيامين.

رحلة بنيامين التطيلي، الناشر المجمع الثقافي أبو طبي، الإمارات العربية، 2002م.

[18]. الحموي، ياقوت.

معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، (د - ت).

[19]. الحميري، محمد بن عبد المنعم.

الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت - لبنان، 1975م.

[20]. الزركشي

تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق وتعليق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس 1966م.

[21]. السراج، الوزير.

الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تقديم وتحقيق، محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت. لبنان 1985م.

[22]. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك.

الوافي بالوفيات، اعتناء س. ديد رينغ، دار فرانز بفيسبادن، 1974م.

[23]. العبدري.

رحلة العبدري، تحقيق محمد الفاسي، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، 1968م.

[24]. العمري، ابن فضل الله.

مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، السفر الرابع، ممالك اليمن والغرب الإسلامي وقبائل العرب، تحقيق حمزة أحمد عباس، المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة 2003م.

[25]. القرشي، عبد الرحمن بن عبد الحكم ابن أعين.

فتوح مصر وأخبارها، تحقيق محمد الحجيري، دار الفكر، بيروت. لبنان، 1996م.

[26]. القيرواني، ابن أبي دينار.

المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، تحقيق وتعليق محمد شمام، المكتبة العتيقة، نهج جامع الزيتونة، تونس، 1387هـ.

[27]. المالكي،

رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم وعبادهم وسير من أخبارهم

وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959م.

[28]. مجهول، مؤلف.

الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء (د - ت).

[29]. المراكشي،

المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تصحيح محمد سعيد العريان، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1949م.

[30]. مقديش، محمود.

نزهة الأنظار في التواريخ والأخبار، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط1، 1988م.

[31]. الناصري،

الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق ولدي المؤلف، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1997م.

ثانياً ـ المراجع العربية:

[1]. الزاوي، الطاهر أحمد.

أعلام ليبيا، دار المدار الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط3، 2004م.

[2]. الزاوي، الطاهر أحمد.

معجم البلدان الليبية، مكتبة النور، طرابلس - ليبيا، ط1، 1968م.

[3]. الزاوي، الطاهر أحمد.

ولاة طرابلس من بداية الفتح العربي إلى نهاية العهد التركي، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط1، 1970م.

[4]. فيرو، شارل.

الحوليات الليبية منذ الفتح العربي حتى الغزو الإيطالي، نقلها عن الفرنسية وحققها بمصادرها العربية ووضع مقدمتها النقدية محمد عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط4، 1998م.

[5]. حسن، محمد.

المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1999م.

[6]. حمودة، إدريس.

إمارة بني ثابت في طرابلس الغرب، دار ومكتبة بن حمودة، زليطن، ط1، 2004م.

[7]. سالم، السيد عبد العزيز.

المغرب العربي الكبير، العصر الإسلامي، الدار القومية للطباعة، الإسكندرية 1966م.

[8]. الفقي، عصام الدين عبد الرؤوف.

تاريخ المغرب والأندلس، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1984م.

[9]. عبد الحميد، سعد زغلول.

تاريخ المغرب العربي، منشورات منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000م.

[10]. المطوي، محمد العروسي.

السلطنة الحفصية تاريخها السياسي ودورها في المغرب الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، 1986م.

[11]. أبو الفضل، محمد أحمد.

شرق الأندلس في العصر الإسلامي (515 - 686هـ / 1121 - 1287م) دراسة في التاريخ السياسي والحضاري دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م.

[12]. بن يونس، مختار الهادي.

علماء الغلابنة وآثارهم العلمية، منشورات مركز جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، طرابلس، 1991م.

[13]. رياض، زاهر.

شمال أفريقيا في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1981م.

[14]. فرح، نعيم.

تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، مطبعة طربين، جامعة دمشق، (د - ت).

[15]. الحجي، عبد الرحمن علي.

التاريخ الأندلسي، دار القلم، بيروت. لبنان، ط2، 1981م.

[16]. سالم، السيد عبد العزيز.

تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، دار النهضة، بيروت، 1988م.

[17]. حمادة، محمد ماهر.

وثائق الحروب الصليبية والغزو المغولي للعالم الإسلامي، منشورات مؤسسة الرسالة بيروت 1982م.

[18]. الطيبي، أمين توفيق.

دراسات في التاريخ الإسلامي، الدار الأندلسية للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس - ليبيا، 1992م.

[19]. عنان، محمد عبد الله.

عصر المرابطين والموحدين، ج2، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1964م.

[20]. عنان، محمد عبد الله.

دولة الإسلام في الأندلس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.

[21]. السباني، صالح الصادق.

ليبيا أثناء العهد الموحدي والدولة الحفصية، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس ط1، 2006م.

[22]. المعلول، عبد الله انبية.

هجرة بعض العلماء الليبيين إلى تونس في العهد الحفصي الأسباب والنتائج، مجلة الجامعة المغاربية، العدد (1)، السنة (2)، طرابلس ـ ليبيا، 2007 م.

[23]. نويهض، عادل.

معجم أعلام الجزائر ـ من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، الناشر مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1980م.

[24]. عباس، إحسان.

تاريخ ليبيا منذ الفتح العربي حتى مطلع القرن التاسع الهجري، دار صادر، بيروت، 1967م.

[25]. شلوف، عبد السلام محمد.

معجم المواقع والوقائع الليبية - أسماء وتواريخ المدن والقرى والأماكن الليبية، الناشر شركة المجموعات الوطنية للهندسة والإنشاءات العامة، بنغازي، 2009م.

[26]. الصلابي، علي محمد.

صفحات من تاريخ ليبيا الإسلامي والشمال الإفريقي، دار البيارق، الأردن، 1998م.

[27]. دبوز، محمد علي.

تاريخ المغرب الكبير، مؤسسة تاوالت الثقافية، ليبيا، 2010م.

[28]. عبد الوهاب، حسن حسني.

خلاصة تاريخ تونس، تقديم وتحقيق حمادي الساحلي، دار الجنوب للنشر، تونس، 2001م.

[29]. كحيلة، عبادة.

المغرب في تاريخ الأندلس والمغرب، المطبعة الإسلامية الحديثة، القاهرة، 1997م.

[30]. الطويلي، أحمد.

في الحضارة العربية التونسية، منشورات دار المعارف، سوسة، 1988م.

ثالثاً - المراجع الأجنبية المعربة:

[1]. أغسطيني، هنريكو دي.

سكان ليبيا، ترجمة خليفة محمد التليسي، توزيع الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1974م.

[2]. أجيوس، ديونسيس، ريتشارد هيتسكوك.

التأثير العربي في أوروبا العصور الوسطى، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2000م.

[3]. برنشفيك، روبار.

تاريخ إفريقية في العصر الحفصي من القرن 13 إلى 15 نقله إلى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت. 1988م.

[4]. روسي، إتوري.

ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911م، تعريب وتقديم خليفة محمد التليسي، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1974م.

[5]. فيشر.

تاريخ أوروبا العصور الوسطى، ترجمة محمد مصطفى زيادة وآخرون، دار المعارف، مصر، 1969م.

[6]. الدولاتلي، عبد العزيز.

مدينة تونس في العهد الحفصي، تعريب محمد الشابي، دار سراس للنشر، تونس، 1981م.

رابعًا - الرسائل الجامعية.

[1]. المسعودي، جميلة مبطي.

المظاهر الحضارية في عصر دولة بني حفص منذ قيامها سنة 621هـ وحتى سنة 893هـ،

رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة أم القرى، السعودية، 2000م.

[2]. عبد الله، أحمد مسعود.

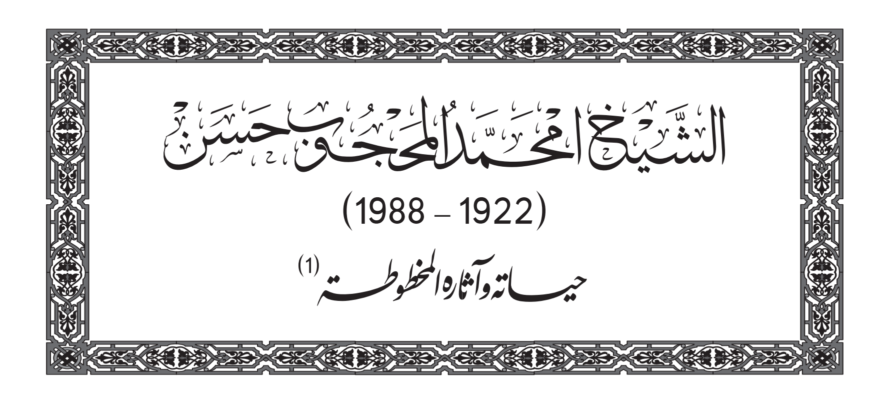
التواصل العلمي بين طرابلس وتونس في العهد الحفصي 625 - 837هـ / 1227 - 1433م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الزاوية 2003م.

خامسًا - الموسوعات.

[1]. موسوعة تاريخ المغرب العربي، بني حفص. بني زيان. بني مرين. بني وطاس. السعديين. ظهور الأشراف العلويين - دراسة في التاريخ الإسلامي، ج5 - 6، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1994م.

سادسًا - المراجع الأجنبية:

(1) Addison, James, Thayer; the Christian approach to the moslem a historical study. New York ams. press, 1942.



د. المختار عثمان العفيف السوري
جامعة الزاوية - ليبيا

- اسمه ومولده ونسبه:

اسم شيخنا المترجم له هو امحمد أو محمد بالفتح المحجوب حسن يحيىٰ، ولد سنة 1922 بقبيلة المحاجيب[2] بدوار أولاد حسن ببلد صرمان[3]،

(1) بحث غير منشور قدم للندوة الثقافية الأولىٰ بعنوان: الشيخ امحمد المحجوب حسن، حياته وآثاره الصوفية والأدبية بتاريخ 2008/6/21، بزاوية سيدي حسن المحجوب بصرمان.

(2) عرفوا أو لقبوا بالمحاجيب لأن أحد أجدادهم كانت نساؤه (محجّبات). بول مرتي، القبائل البيضانية في الحوض والساحل الموريتاني وقصة الاحتلال الفرنسي للمنطقة، تعريب محمد محمود ودادي، طرابلس، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 2001، ص221.

(3) صرمان بلدٌ كبير علىٰ حدود الزاوية من الناحية الغربية وتقع غربي مدينة طرابلس بنحو 58كم، الطاهر أحمد الزاوي، معجم البلدان الليبية، طرابلس، مكتبة النور، 1968، ص213. وعن صرمان أيضاً يشير التيجاني في رحلته بقوله: "بعد مجاوزتنا لزواغة اجتزنا أيضاً علىٰ قرية أخرىٰ تعرف بصرمان، وعلىٰ هذه القرية غابة زيتون ممتدة وبها قصر كبير يأوي إليه أهلها وقد حف به حفير متسع وابتنيت في أسفل الحفير دور كثيرة لاتسكن إلا في وقت الأمن فإذا خافوا دخلوا الحصن"، أبو محمد عبد الله التيجاني، رحلة التيجاني، 706-708هـ. طرابلس، دار الفرجاني، (د.ت)، ص212، ص319.

وكانت وفاته يوم 1988/6/21 . وبناء على وصيته دفن بجوار مسجد سيدي حسن المحجوب بصرمان، ويشرع الأهالي الآن بتأسيس مدرسة مجاورة للمسجد المذكور لتحفيظ القرآن الكريم.

أما نسبه فهو من أولاد حسن ولهم أبناء عم يقيمون «مقيمين في بلد صرمان، ويذكر دي أغسطيني أيضاً بأنهم مرابطون من قبيلة المحاجيب التي استقرت (بواحة) صرمان، وينحدرون من سيدي يحيى المحجوب دفين القبيلة المذكورة ويقال أنه وافد من المغرب[1].

وتجدر الإشارة هنا بأن محاجيب صرمان لهم أبناء عمومة يعرفون بأولاد المحجوب، وتقيم هذه القبيلة بسيدي المحجوب بمصراته والدراوشة وسيدي عبد الوهاب بسوق الخميس، وهؤلاء مرابطون معتبرون من الأشراف وينحدرون من سيدي علي المحجوب الوافد- كما يقال- من الساقية الحمراء والمدفون بالقبيلة المذكورة[2].

ومما لاشك في ذلك أن المحاجيب هم من سلالة الأشراف الأدارسة[3]، الذين وفدوا من المغرب الأقصى وينتسبون إلى جدهم محمد إسماعيل المحجوب. وأولاده هم: علي المحجوب وإبراهيم وحامد وهؤلاء انتقلوا

(1) هنريكو دي أغسطيني، سكان ليبيا، ج1، ص393، ترجمة خليفة التليسي، طرابلس-تونس، الدار العربية للكتاب، 1974.

(2) المرجع نفسه، ص261.

(3) دولة إسلامية استقلت عن الخلافة العباسية في المغرب الأقصى (789-985م)، أسسها ادريس ابن عبد الله بن الحسن وكانت قاعدتها وليلي، ثم فاس منذ 807م، ملك المغرب الأقصى، ثم تلمسان، في أواخر عهدها انقسمت إلى سلطنات فأدى ذلك إلى ضعفها، وهاجم الفاطميون المغرب الأقصى واستولوا عليه بذلك انتهت دولتهم، الموسوعة العربية المسيرة، ج1، القاهرة، دار الجيل، 1995، ص99.

من هناك إلىٰ المشرق نحو بلاد تونس في عهد دولة الحفصيين[1]، وبعد أن مكثوا فيها أياماً يسيرة أرسل إليهم الأمير الحفصي محمد يخيرهم في الموضع الذي يرغبون الاستقرار فيه، فاختار والدهم محمد إسماعيل ساحة قصور الساف ليحول بين العدو والمسلمين، وبنوا فيها زاوية، ومن هذا المكان انتقل كل من السيد إبراهيم وحامد إلىٰ القيروان، ومنها إلىٰ صفاقس ثم قابس، ومنها إلىٰ مطماطة والزمامرة. بعد ذلك أصرا علىٰ التوجه نحو المشرق سالكين طريق الحج، وفي الطريق مرّا علىٰ الدويرات ونالوت والحرابة وفساطو وككلة وغريان واستقرا في مصراتة، وبعد تسعة أشهر من الاقامة هناك طلب السيد إبراهيم من أخيه حامد أن يتوجه إلىٰ صرمان، فما كان منه إلا الامتثال لأوامره وتوجه من عنده إلىٰ هناك ماراً بتاجوراء ثم طرابلس، وارتحل منها إلىٰ الزاوية الغربية وبعد أن مكث فيها أقل من شهر توجه غرباً إلىٰ أن دخل صرمان سنة 730 هـ/ 1329م أثناء حكم بني ثابت[2] لطرابلس وتشير الوثيقة بأن حامد وجد رجلاً من كبار الصالحين من الأشراف بصرمان، ساعده علىٰ الاستقرار هناك، وصار من ذريته عائلات مكونين بذلك قبيلة المحاجيب بصرمان[3].

---

(1) قامت الدولة الحفصية بتونس (625-941هـ/1228-1584م) وكان مؤسسها الفعلي هو أبوزكريا يحيىٰ الحفصي الهنتاتي نسبةً إلىٰ هنتاتة أكبر فروع قبيلة مصمودة التي كانت تقيم في المغرب الأقصىٰ.

(2) بعد انتهاء عهد ولاة الحفصيين في طرابلس دخلت البلاد عهدٍ جديد فيه شيءٍ من الاستقلال، وهو عهد بني ثابت، وهم عرب وشاحيون من بني سليم توارثوا حكمها نحو 79عاماً بدايةً من ولاية ثابت بن محمد بن ثابت بن عمران (عمار) (724-730هـ). الطاهر أحمد الزاوي، ولاة طرابلس من بداية الفتح العربي إلىٰ نهاية العهد التركي، بيروت، دار الفتح، 1970، ص120-125.

(3) مكتبة الشيخ امحمد المحجوب بصرمان، رحلة المحاجيب، وثيقة ناسخها محمد بن محمد بن عثمان بن محمد بن علي المحجوب بتاريخ أواخر ربيع الثاني سنة 1329هـ، أنظر الملحق (1). ونظراً لأهمية هذه الوثيقة فقد تناقلها أبناء سلالة المحاجيب عن الأصل خيفة الضياع خلال=

- **حياته العلمية:**

تلقىٰ الشيخ امحمد المحجوب تعليمه بجامع سيدي زكري[1] بصرمان فحفظ القرآن الكريم، كما درس هناك بعض العلوم اللغوية والشرعية علىٰ يد الشيخ علي سالم الميلادي الطرابلسي، واستقر الآخر بصرمان وكان من مشايخ الجامع المشهورين، وبعد أن حفظ شيخنا المترجم له القرآن الكريم قام بمساعدة أستاذه الميلادي بتحفيظ كتاب الله للتلاميذ بالجامع المذكور.

وعندما أراد الشيخ المحجوب الحصول علىٰ المزيد من المعرفة عندئذٍ رحل إلىٰ طرابلس فدرس بجامع ميزران، وبعد ذلك درس بجامع أحمد باشا، وكان من بين زملاء الدراسة الشيخ الأديب عبد السلام خليل[2].

وبعد هذه المرحلة التعليمية رغب الشيخ امحمد المحجوب التوجه إلىٰ مصراتة حيث أبناء عمومته(المحاجيب)، وقاصداً بذلك زاوية أحمد زروق[3] باعتبارها معهداً دينياً معروفاً، ومقراً لتلقي الطريقة أو الوظيفة الزروقية[4]،

= السنوات التالية: 1048هـ، 1125هـ، 1246هـ، 1297هـ، 1329هـ، وفيما يخص هذه الرحلة أيضاً يبدو أنها استغرقت أكثر من سنتين (728-730هـ) تقريباً. حين انتقل جدهم ابراهيم وأخوه حامد من قصور الساف إلىٰ أن وصل الأخير إلىٰ بلد صرمان حيث مكث أكثر من سنة ونصف تقريباً بين القرىٰ والمدن المذكورة في الرحلة. أما باقي المدة فقد استغرقت في المسير والراحة علىٰ مراحل.

(1) شيد الجامع المذكور أعلاه علىٰ أساسات زاوية الشيخ حامد المحجوب الذي استقر بصرمان سن 730هـ/1329م.

(2) محيي الدين المحجوب، مقابلة شفوية أجراها معه الباحث بصرمان بتاريخ 2008/6/10.

(3) أسسها الشيخ أحمد زروق وذلك بعد أن استقر بمدينة مصراتة سنة 886هـ/1481م، علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، ط2، طرابلس، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع، 1980، ص156.

(4) الزروقية طريقة صوفية متفرعة عن الشاذلية أسسها الشيخ أحمد زروق (1442-1492م)- دفين مصراته- من أهل فاس بالمغرب، وتعتمد هذه الطريقة أساساً علىٰ شهرة شيخها الذي تحمل اسمه وعلىٰ مكانته العلمية، وعلىٰ الرغم من أنها لم يقدر لها الانتشار الواسع لكن كانت لها زوايا في المغرب الأقصىٰ وليبيا والجزائر، وأما بقية البلدان الإسلامية فهي غير معروفه فيها. إسماعيل=

وكان التقليد المتبع ذلك الحين وحتىٰ عهد قريب جداً أن يقصدها كل من حفظ القرآن الكريم بحيث يمكث فيها فترة من الزمن يدرس خلالها مبادئ اللغة العربية، وأصول الفقه، والمعارف الدينية الأخرىٰ الضرورية[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن شيخنا المحجوب مكث مدة طويلة بزاوية زروق درس خلالها بعض العلوم اللغوية والدينية عن الشيخ الصاري والشيخ بوتركية والزروقي وغيرهم، ثم رجع بعد ذلك إلىٰ بلده صرمان عالماً ذاكراً فشيد بها زاوية عروسية[2].

وفي هذا الشأن أيضًا أفاد أحد أبناء الشيخ المحجوب بأن والده قبل أن يشرع في تأسيس تلك الزاوية كان من ضمن مريدي زاوية الشيخ محمد الدرويش المحجوبي – وهو من أتباع الطريقة العروسية[3]– علماً بأن تلك الزاوية كانت ملتقىٰ لبعض من أعلام الفكر نذكر من بينهم الشيخ يوسف أبوعز والعالم الشاعر إبراهيم باكير (ت 1943)[4].

يبدو أن تلقين الطريقة العروسية للمريدين كانت تحتاج إلىٰ تزكية من طرف أحد مشايخ العروسية، وبالخصوص تفيد إحدىٰ الوثائق المؤرخة في

= العربي، معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، المغرب، دار الآفاق الجديدة، 1993، ص193-195.

(1) علي فهمي خشيم، مرجع سابق، ص173.

(2) محمد الجواد، "الفاضل الواصل، الشيخ امحمد محجوب حسن"، مجلة الأسوة الحسنة، ع26، السنة السادسة (2003)، ص13.

(3) العروسية، طريقة صوفية أسسها الشيخ أبو العباس أحمد بن عقبة الحضرمي (ت. في تونس 864هـ/ 1460م)، في زليطن في أواخر القرن التاسع عشر، وهي متفرعة عن القادرية، لأن أبا العباس كان مقدماً لها. وقد انتشرت العروسية في تونس، وكانت تعاليمها علىٰ منوال الطريقة العيساوية. إسماعيل العربي مرجع سابق، ص106، ص282.

(4) محيي الدين امحمد المحجوب، مقابلة شفوية أجراها معه الباحث بصرمان بتاريخ 2008/6/10.

15 ذي الحجة 1364 هـ بأن الشيخ المحجوب أجيز فمنح له سندا لتلقين مريديه أوراد الطريقة العروسية، وذلك عن طريق الشيخ محمد بن الشيخ علي الغرياني المتلقي عن والده الذي تلقاها عن الشيخ الطيب الشريف الزاوي المتصل بالغوث السيد أحمد النعاس[1].

ونظراً لتعلق الشيخ المحجوب بالطريقة العروسية- التي يبدو أنها كانت أكثر انتشاراً ذلك الحين في المنطقة الغربية أي غربي طرابلس- لهذا أخذها مجدداً عن الشيخ عبد الله بن عبد الله بن فضل، وبعد أن أخذ كفايته من تعاليم تلك الطريقة انفصل عن شيخه سنة 1366 هـ مؤسساً بذلك زاويته المعروفة بصرمان. وتجدر الإشارة هنا أيضاً بأن الشيخ امحمد المحجوب نقل زاويته العروسية إلىٰ مسجده الذي شيده سنة 1978، والمعروف بمسجد سيدي حسن المحجوب، وجعل منه مركزاً لتحفيظ القرآن الكريم.

أما المهام الأخرىٰ التي ارتبطت بسيرته العلمية، فقد عين إماماً وخطيباً بمسجد أبي الريش، ثم بمسجد سيدي زكري، كذلك قام الشيخ المحجوب بتدريس القرآن بمسجد عقبة وغيره من المساجد الأخرىٰ بصرمان. وفي سنة 1973 انتقل إلىٰ الوعظ والإرشاد بعدة مساجد بصرمان كان من بينها مسجد الفراح ومسجد أبي هلال ومسجد العواشق ومسجد بيت الله، ثم انتهىٰ به المطاف في سنة 1979 إلىٰ الاستقرار بمسجد سيدي حسن المحجوب الذي شيده، وظل هناك إماماً وخطيباً إلىٰ أن انتقل إلىٰ رحمة الله تعالىٰ في يوم 1988/6/21 تاركاً عدة مخطوطات كان أغلبها قصائد في مدح الرسول ﷺ.

---

(1) مكتبة الشيخ امحمد المحجوب بصرمان، وثيقة بشأن إجازة الشيخ امحمد المحجوب بسند لتلقين الطريقة العروسية، انظر الملحق رقم2.

هكذا كان الشيخ امحمد المحجوب حسن مربياً فاضلاً ومرشداً وصوفياً ومادحاً للرسول ﷺ في قصائده، كرس حياته لتحفيظ القرآن الكريم الذي شهد له بذلك العديد من حفاظ كتاب الله بأنه يتلوه ويحفظه عن ظهر قلب حفظاً جيداً[1].

- آثاره العلمية (المخطوطة):

- بغية المشتاق في مدح راكب البراق (ديوان).

عدد الأوراق 93 ورقة، الناسخ الشيخ عثمان الجابري.

- نزهة المريدين وروضة العاشقين في مدح النبيين (ديوان).

عدد الأوراق 93 ورقة.

الناسخ الشيخ عثمان الجابري.

- الروضة الغناء (ديوان).

عدد الأوراق 129 ورقة.

هذا المخطط عبارة عن مختارات من الشعر الصوفي لكل من:

- ابن الخطيب الأندلسي
- أبو الفتح السبتي
- عمر بن الفارض
- محي الدين بن عربي

(1) مكتبة الشيخ امحمد المحجوب بصرمان، وثيقة بشأن إجازة الشيخ امحمد المحجوب لتحفيظ القرآن الكريم للطلاب. (د.ت)، أنظر الملحق رقم 3.

شرح الشيخ أحمد المنيمي علىٰ قصيدة بهاء الدين العاملي، وهي من مختارات:

- عمر بن الوردي
- الإمام البوصيري
- الشريشي
- إسماعيل المقري
- إبراهيم اللقاني
- حسن زين الدين العاملي
- أحمد الشرنوبي

– القصائد العشرية(ديوان).

عدد الأوراق 30 ورقة.

تضمنت القصائد علىٰ كل حرف عشرة أبيات علىٰ حروف المعجم.

– القمر المنير في مدح النذير البشير (ديوان).

عدد الأوراق 35 ورقة (قصائد عشرية)

– زاد المعاد في الصلاة علىٰ خير العباد

عدد الأوراق 122 ورقة.

هذا المخطوط مقسم إلىٰ سبعة أحزاب بعدد أيام الأسبوع بداية من يوم الجمعة. كما تخلله قصيدة بعنوان:

المضرية في الصلاة والسلام علىٰ خير البرية.

- بلوغ المرام في مناقب عبد السلام بصيغة الصلاة والسلام علىٰ خير الآنام.

عدد الأوراق 101 ورقة.

الناسخ الشيخ حامد العجيلي.

- مفتاح الخير والرحمة في الصلاة علىٰ سيد الأمة.

عدد الأوراق 87 ورقة.

هذا المخطوط ينقسم إلىٰ سبعة أحزاب بعدد أيام الأسبوع ويتضمن سند أوراد الطريقة العروسية للشيخ عبد الرحمن بن منيع وبه أيضًا قصيدة بعنوان: وصيتي للأبناء والأخوات وقصيدة أخرىٰ في الوعظ والإصلاح بتاريخ 1979/10/31 وكذلك قصيدة تحذر من التعلق بالدنيا.

- سبيل نجاة المؤمنين في الصلاة والسلام علىٰ سيد المرسلين.

عدد الأوراق 85 ورقة.

هذا المخطوط يضم مجموعة أحزاب بعدد أيام الأسبوع بتاريخ 1976/5/19.

- القصائد العشرية في مدح خير البرية ممزوجة بالصيغ المرضية بالصلاة علىٰ النبي ﷺ (جزءان).

الجزء الأول كتب علىٰ حروف الهجاء كل حرف تضمن عشرة أبيات.

الناسخ امباركة امحمد المحجوب (ابنة الشيخ)

تاريخ النسخ 1988/3/6.

أما الجزء الثاني من القصائد العشرية فقد وصل إلىٰ حرف الضاد ويبدو أنه كان من آخر أعماله لقربه من تاريخ وفاته التي كانت يوم 1988/6/21.

- المجموعة الزكية:

عدد الأوراق 161 ورقة.

تضم مختارات من الحكم العطائية لابن عطاء الله الاسكندري وأحزاب لبعض السادة الصوفية، ومائة بيت من السلسلة الجوهرية المشتملة علىٰ سند الطريقة العروسية للشيخ عبد السلام الأسمر، كما تضم تلك المجموعة ثلاثة أذكار للمولد النبوي لكل من الشيخ محمد العزب والشيخ الابياري والشيخ عثمان الميرغني. وتضم أيضاً وصية الإمام علي وخمسة قصائد من نظم الشيخ امحمد المحجوب وشجرة السادات المحاجيب من نظمه أيضاَ.

- الفجر المنير في الصلاة والسلام علىٰ من شكىٰ إليه البعير.

عدد الأوراق 120 ورقة.

انتهىٰ من تأليف المخطوط في 1984/4/17 وفي هذا الشأن قام خالد ابراهيم المحجوبي بتحقيقه والتعليق عليه سنة 1998. (غير منشور)

- القمر المنير في الصلاة والسلام علىٰ البشير النذير

عدد الأوراق 42 ورقة.

وهو مجموعة صلوات علىٰ حروف المعجم ضم 29 صيغة من كتابه القمر المنير و 41 صيغة من كتابه الجواهر الحسان.

الناسخ أحمد بن محمد، بتاريخ 27 ربيع الأول 1397هـ.

- الجواهر الحسان في الصلاة والسلام علىٰ سيد ولد عدنان.

عدد الأوراق 93 ورقة.

الناسخ أحمد بن محمد بتاريخ 3 ربيع الثاني 1367هـ.

- الدُّرّ الثمين في الصلاة والسلام علىٰ النبي الأمين.

عدد الأوراق 194 ورقة.

هذا المخطوط عبارة عن مجموعة من الأدعية والصلاة علىٰ النبي ﷺ علىٰ عدد أيام الأسبوع وانتهىٰ من تأليفه سنة 1958.

- الحزب الأعظم.

عدد الأوراق 90 ورقة.

يضم مجموعة أدعية بخط الشيخ وحفيد عبد المنعم المحجوب بتاريخ 1979/1/1.

- تخميس الأستاذ الشيخ أحمد الحلواني.

عدد الأوراق 14 ورقة (كراس صغير) من اختيار وتجميع الشيخ امحمد المحجوب.

- صلاة الفيض الرباني.

عدد الأوراق 43 ورقة (كراس صغير)

تاريخ نسخ المخطوط عام 1987.

- الفتح الكريم الغفار في الصلاة والسلام علىٰ النبي المختار (كتاب

منشور) ويضم الجوهر الفائق في الصلاة والسلام علىٰ خير الخلائق تحقيق الشيخ محمد الصادق قمحاوي، القاهرة، دار التأليف، 1968 .

- مَنامات.

عدد الأوراق 60 ورقة (كراس صغير)

رواها موسىٰ غيث أحد تلاميذ الشيخ المحجوبي وهي عبارة عن مجموعة رؤىٰ للشيخ المحجوبي وبعض من تلاميذه.

- مجموعة خطب منبرية.

تضم عدة موضوعات منها:

- من أمهات الفضائل (الإخلاص)

- الوفاء بالعهد

- الإيثار طريق الأبرار

- التوبة إلىٰ الله.

- الصبر دواء لكل داء.

- نهضة الأمم بالأعمال لا بالأقوال.

- القرآن دستور الإسلام.

- حركة الهجرة الإسلامية.

وأخيراً نتقدم بالشكر والتقدير إلىٰ كل من شارك أو ساهم في تفعيل هذا الملتقىٰ الثقافي من أجل المحافظة علىٰ التراث العربي ونشره ليبقىٰ حلقة

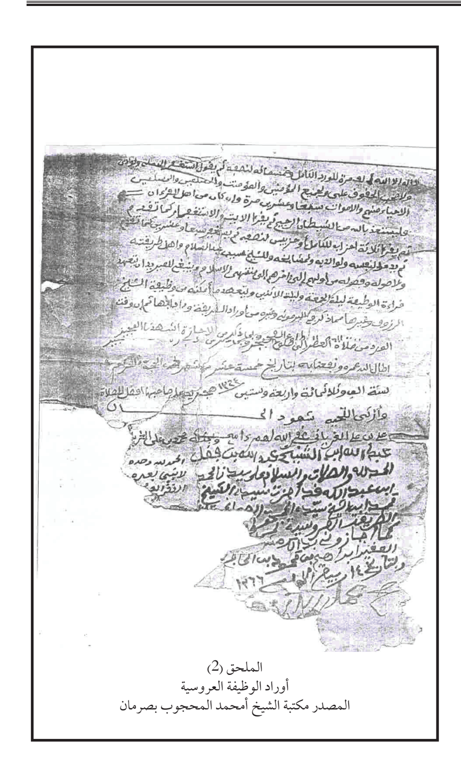
وصل للأجيال بين الماضي والحاضر ويفتح آفاقاً للمستقبل.

وبمناسبة الذكرىٰ العشرين لوفاة الشيخ امحمد المحجوب نستمطر أشابيب الرحمة علىٰ روحه والسلام.

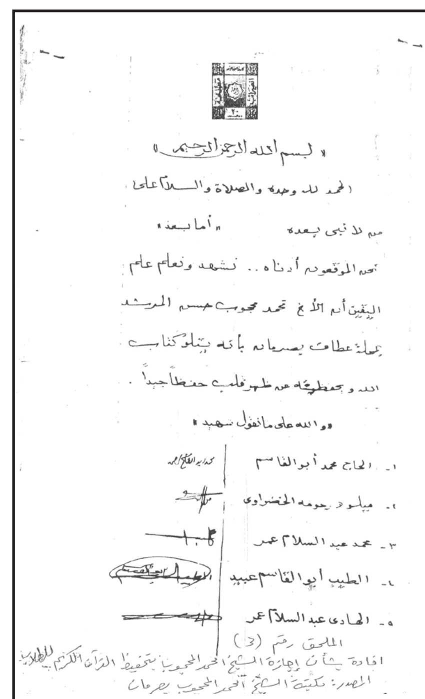
الملحق رقم (1)

الورقة الأولى والأخيرة من مخطوط رحلة الحاجيبي

المصدر: مكتبة الشيخ امحمد المحجوب / صرمان



الملحق (2)
أوراد الوظيفة العروسية
المصدر مكتبة الشيخ أمحمد المحجوب بصرمان



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده أما بعد

نحن الموقعون أدناه.. نشهد ونعلم علم اليقين أن الأخ محمد محجوب حسن المرشد بمحلة عطاف بصرمان بأنه يتلو كتاب الله ويحفظه عن ظهر قلب حفظاً جيداً.

والله على ما نقول شهيد

١- الحاج محمد أبو القاسم
٢- ميلود رحومه الخضراوي
٣- محمد عبد السلام عمر
٤- الطيب أبو القاسم عبيد
٥- الهادي عبد السلام عمر

الملحق رقم (3)
افادة بشأن إجازة الشيخ امحمد المحجوب بتحفيظ القرآن الكريم للطلاب
المصدر: مكتبة الشيخ أمحمد المحجوب بصرمان

أسس التقويم لأبحاث المجلة

- تمرّ الأبحاث والمقالات الواردة إلى المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها يتم الآتي:
- تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوِّم متخصص في الموضوع المراد نقده، على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور الآتية:
  1. موافقة على النشر دون ملاحظات.
  2. موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.
  3. رفض البحث مع ملاحظات تفسيرية.
- يعاد البحث إلى صاحبه في الصورة الثانية والثالثة لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه رأي ذلك المقوّم موضحًا مواطن الزلل في نقده، وفي حالة اختلاف الباحث والمقوِّم وإصرار كلّ منهما على رأيه، يحال البحث إلى حكم من درجة علمية أعلى تُخوّل له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد للنشر.
- يحجب اسم الكاتب عن المقوّم والعكس؛ ليكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل – مع ذلك – أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم، كما نرجو من الكتَّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلا من سُبل إثراء البحث ودليلا على أهميته.
- المجلة غير ملزَمة بردّ البحث إلى صاحبه سواء أنشر أم لم ينشر، وتحتفظ هيئة تحريرها بحقها في نشره وفق خطتها، وفي التوقيت الذي تراه مناسبا، ولها حق إعادة نشره منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث بلغته الأصلية أو مترجما لأي لغة أخرى دون استئذان صاحب البحث.

معايير النشر بالمجلة ومتطلباته

- تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية، أو تلك التي تتناول العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين.

- تنشد المجلة الأصالة والعمق، والالتزام بالمنهج الوسطي، واتباع قواعد منهج البحث العلمي في الدراسات والمقالات المقدمة لها، وتذكّر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف «السبعة التي لا يُؤَلَفُ إلا في أحدها وهي:
  - إما شيء لم يسبق إليه فيخترعه.
  - أو شيء ناقص يتمه.
  - أو شيء مستغلق يشرحه.
  - أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه.
  - أو شيء متفرق يجمعه.
  - أو شيء مختلط يرتبه.
  - أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه».

- تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع، وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة، على أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الهامش، وأن ترقّم هوامش كل صفحة على حده.

- تقدم البحوث والمقالات إلى المجلة مصححة ومخزنة في قرص ممغنط على نظام وورد، مرفقة بنسخة ورقية، على أن يكون عدد صفحات البحث أو المقال من 15 إلى 40 صفحة، وللجنة أن تلخص أو تختصر النصوص التي تتجاوز الحد المطلوب.

- يمكن تقديم الإنتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصا له بالعربية، تكبر المجلة الجهود المبذولة في الإنتاج العلمي وتقوّمه على أساسها.

- كما تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة

دقيقة وأمينة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي.

- لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر.
- تدفع للكاتب مكافأة مالية عن إنتاجه، بعد إجازته من لجنة التقويم، والتصحيح، واعتماده للنشر من قبل هيئة التحرير.
- تحتفظ المجلة بحقها في نشر النصوص وفق خطة هيئة التحرير، وفي التوقيت الذي تراه مناسباً، ولها حق إعادة نشر النصوص منفصلة ضمن مجموعة من البحوث بلغتها الأصلية أو مترجمة لأي لغة أخرى دون استئذان صاحب النص.
- تدعو المجلة الكتاب والباحثين داخل ليبيا وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز، وفق الضوابط المنهجية الآتية:

1. أن تكون البحوث جديدة في موضوعها، منضبطة بالمنهج العلمي السليم.
2. أن يكون العنوان محدد المدلول، منطبقاً على مضمونه تمام الانطباق.
3. أن يقسم البحث تقسيماً علمياً منطقياً مترابطاً إلى مقدمة، ومباحث أو مطالب، أو فروع حسب المادة العلمية مع العلم بأن التقسيم إلى فصول لا يناسب البحوث التي تنشر في المجلات العلمية.
4. أن تشتمل المقدمة على أهم عناصرها، وهي أهمية الموضوع، ودوافع الكتابة فيه وإشكالياته، والدراسات السابقة حوله، ومنهجه، وتقسيمه على أن تبدأ المقدمة بالحمدلة والصلاة على النبي – صلى الله عليه وسلم-.
5. تكتب الآيات بالرسم القرآني على رواية حفص عن عاصم الكوفي، محصورة بالقوسين المزهرين هكذا ﴿﴾ ولا تستعمل علامة الحذف، تنزيها للقرآن على ما تحمله هذه العلامة من دلالة لا تليق ببيانه.
6. تخرج الأحاديث النبوية تخريجاً صحيحاً، وذلك باتباع طريقة أهل الحديث بأن يسبق اسم المصدر كلمة رواه، أو أخرجه، أو خرّجه فلان،

في صحيحه أو سننه، كتاب كذا، باب كذا ، رقم كذا، الجزء والصفحة، وراوي الحديث إذا لم يذكر في المتن، والحكم عليه إذا كان في غير الصحيحين، وحصر الحديث بعلامتي تنصيص هكذا: « » ولاتستعمل علامة الحذف.

7. عند الرجوع إلى المعاجم بجميع أنواعها لابد من ذكر المادة ال، وإذا رجع الباحث إلى أكثر من معجم فتوثق المادة عند آخر معجم، ولا تتكرر مع كل معجم.

8. تكون معلومات النشر كاملة في ثبت المصادر والمراجع، ولا تكتب عند ورود الكتاب لأول مرة.

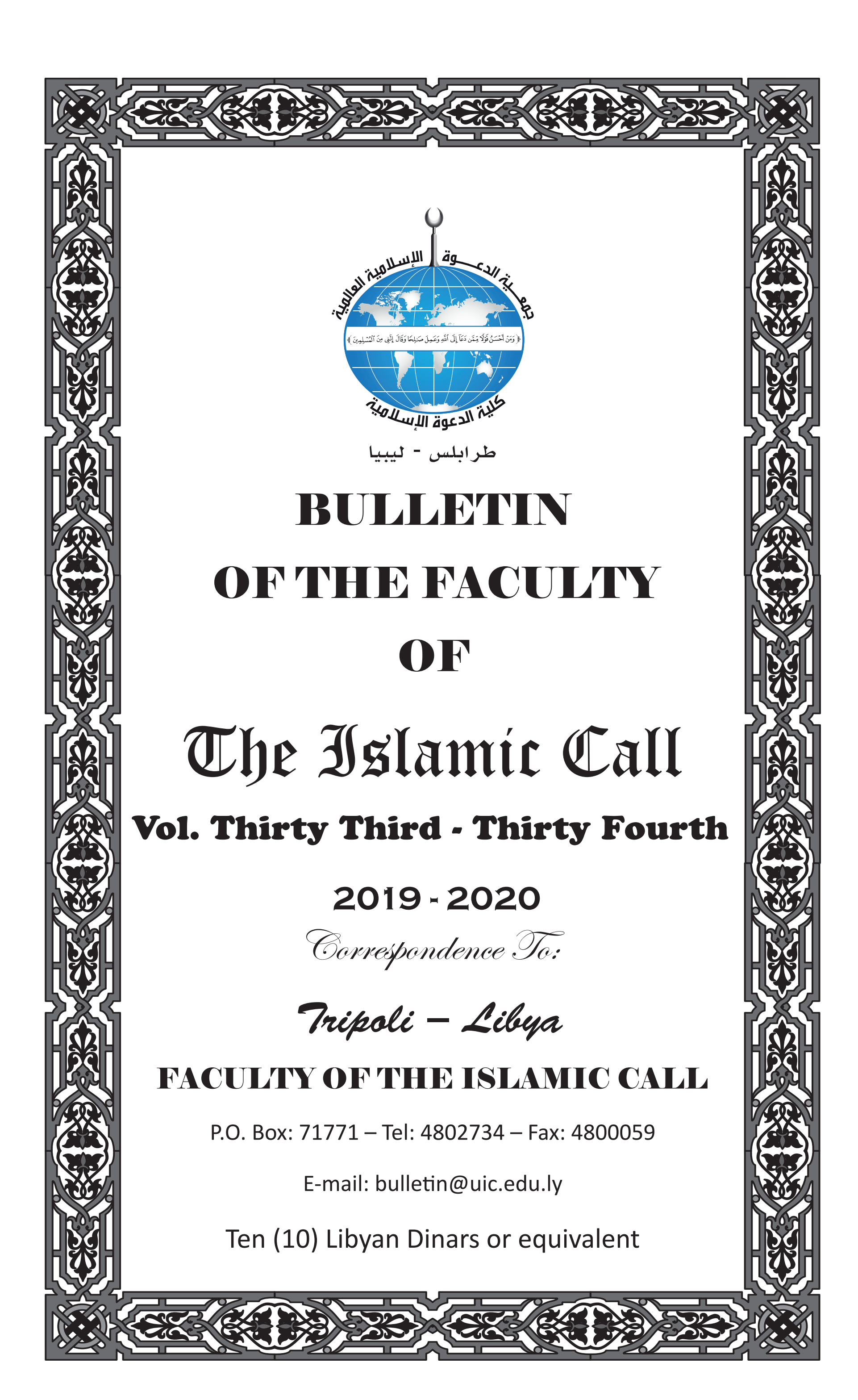
9. الكلام المنقول بالنص لا يتجاوز صفحة، ويحصر بعلامتي تنصيص هكذا: « » والإحالة عليه بذكر الكتاب ومؤلفه باختصار، دون كلمة يُنظر، وإذا تصرف الباحث في الكلام فيجب أن يسبق اسم المصدر كلمة ينظر.

10. اتباع الأمانة العلمية، وذلك بعزو النقولات والاقتباسات إلى أصحابها مع مراعاة كتابة أسماء الكتب والمؤلفين كتابة صحيحة، دون التصرف في أسمائها.

11. إذا كان البحث تحقيقاً فلابد من اتباع منهج المحققين بدقة.

12. يكتب المتن بخط (Traditional Arabic) حجم 15 للمتن، والهوامش بحجم 12 على أن ترقَيم آلياً.

13. لهيئة التحرير الحق في استبعاد أي بحث لم ينضبط بالمنهج العلمي السليم، أو لم يتقيد صاحبه بتعديل الملاحظات .



BULLETIN
OF THE FACULTY
OF
The Islamic Call

Vol. Thirty Third - Thirty Fourth

2019 - 2020

Correspondence To:

Tripoli – Libya

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 – Tel: 4802734 – Fax: 4800059

E-mail: bulletin@uic.edu.ly

Ten (10) Libyan Dinars or equivalent